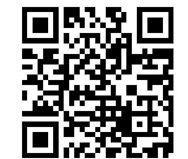
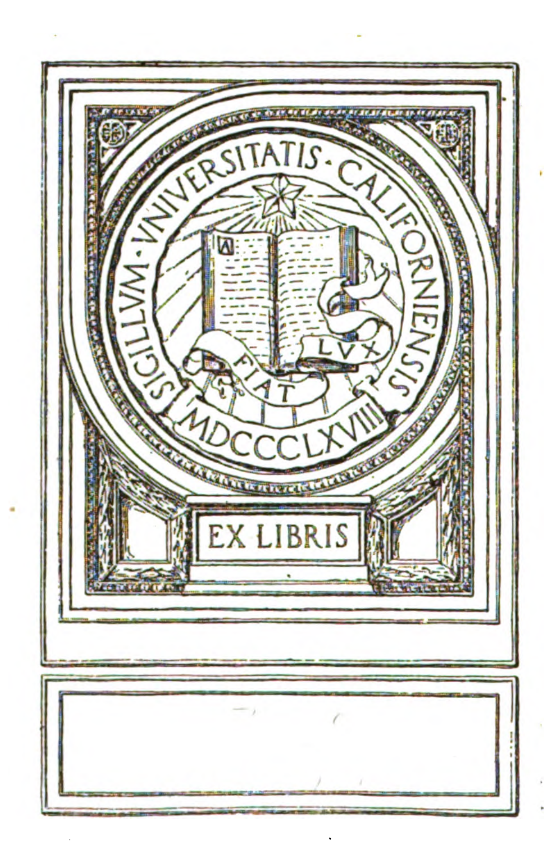



UC-NRLF
B 3 486 432


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
LVX
FIAT
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

JAHRESBERICHT

ÜBER DIE

FORTSCHRITTE DER KLASSISCHEN

ALTERTUMSWISSENSCHAFT

BEGRÜNDET

VON

CONRAD BURSIAN.

HERAUSGEGEBEN VON

A. KÖRTE.

SUPPLEMENTBAND.

HUNDERTSECHSUNDACHTZIGSTER BAND.

O. GRUPPE:

BERICHT ÜBER DIE LITERATUR ZUR ANTIKEN MYTHOLOGIE UND RELIGIONSGESCHICHTE AUS DEN JAHREN 1906—1917.



LEIPZIG.

O. R. REISLAND.

1921.

JAHRESBERICHT

ÜBER DIE

FORTSCHRITTE DER KLASSISCHEN

ALTERTUMSWISSENSCHAFT

BEGRÜNDET

VON

CONRAD BURSIAN.

HERAUSGEGEBEN VON

A. KÖRTE.

SUPPLEMENTBAND.

HUNDERTSECHSUNDACHTZIGSTER BAND.



LEIPZIG.

O. R. REISLAND.

1921.

BERICHT

ÜBER DIE

LITERATUR ZUR ANTIKEN MYTHOLOGIE UND RELIGIONSGESCHICHTE

AUS DEN JAHREN 1906—1917

VON

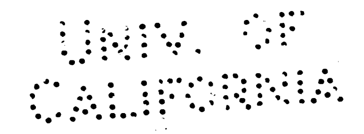
O. GRUPPE
IN CHARLOTTENBURG.



LEIPZIG.
O. R. REISLAND.
1921.

Altenburg
Pierersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

Inhalt.



Jahresbericht über die Literatur zur antiken Religionsgeschichte und Mythologie aus den Jahren 1906—1917.

Von

Otto Gruppe in Charlottenburg.

Vorbemerkung [1]).

Furchtbare Ereignisse haben neben so vielem Wichtigeren auch die rechtzeitige Herstellung dieses Jahresberichtes verhindert. Noch jetzt wird er viele Lücken enthalten, aber diese auszufüllen, muß dem nächsten Bericht vorbehalten bleiben, der bereits angefangen ist und bald folgen soll. Eine noch längere Verzögerung hätte die vorliegenden Besprechungen wertlos gemacht, ihnen außerdem einen übermäßigen Umfang gegeben. Schon jetzt mußten gegenüber den bisherigen Jahresberichten außerordentliche Beschränkungen eintreten. Nur solche Arbeiten sind besprochen, die entweder neue literarische, epigraphische oder kunstarchäologische Zeugnisse behandeln oder die bisher bekannten vollständiger, als es früher geschehen war, sammeln oder neue beachtenswerte Probleme wenigstens aufstellen. Aber auch von diesen Untersuchungen sind die übergangen, die an leicht auffindbaren Stellen der Handbücher, z. B. bei Hastings, Encyclop. Relig. and Eth., Daremberg-Saglio,

[1]) [Leider war es unter den gegenwärtigen Verhältnissen schlechterdings unmöglich, den ganzen von Herrn Professor Gruppe schon im Frühjahr 1919 eingereichten Bericht zum Abdruck zu bringen, da sein Umfang von der Druckerei auf 55 Bogen geschätzt wurde. Der Herr Verfasser überließ es mir, die starken, unumgänglichen Kürzungen vorzunehmen, und so habe ich, da kleinere redaktionelle Eingriffe kein genügendes Ergebnis hatten, nach langem Überlegen größere Abschnitte der Kapitel III und V, vor allem aber in Kapitel VII den allein 800 Quartseiten des Manuskripts füllenden Abschnitt „Untersuchungen über einzelne Gestalten des Mythos" fortgelassen. Daß mein Verfahren weder bei dem Verfasser noch bei den Benutzern des Berichts unbedingte Billigung finden wird, weiß ich wohl, aber nur so war es dank dem weitgehenden Entgegenkommen der Verlagsbuchhandlung möglich, wenigstens die Hauptstücke des Berichts für die Wissenschaft zu retten.

Der Herausgeber.]



im M(ythologischen) L(exikon), der R(eal) E(ncyklopädie), in Wissowas Religion und Kultus der Römer, oder in andern von jedem Mythologen und Religionshistoriker ständig benutzten Werken, bereits ausgeschöpft sind. Es hätte keinen Zweck, bloß der Vollständigkeit willen Werke und Aufsätze zu nennen, die seit Jahren in den Händen aller sich dafür Interessierenden sind. Aus diesem Grund sind auch jene Handbücher selbst und allbekannte Spezialuntersuchungen höchstens kurz erwähnt worden. Die so zustande gekommene Auswahl muß freilich befremden, wenn die Nichterwähnung als das Urteil des Referenten über den Wert einer Arbeit betrachtet wird; aber nur so konnten wertvolle Mitteilungen und Vermutungen vor der Gefahr geschützt werden, in Vergessenheit zu geraten. Diese Gefahr war auf dem schwer zu überschauenden Gebiet der Mythologie und Religionsgeschichte immer sehr groß, aber nie so groß wie jetzt, wo viele Fäden zerrissen sind und die Aufmerksamkeit so lange auf anderes gerichtet gewesen ist. Auch der vorliegende Bericht, in dem doch alles Wertlose ausgeschieden ist, nennt zahlreiche Arbeiten, die anders ausgefallen wären, wenn die Verfasser ihre Vorgänger gekannt hätten. — Die zusammenfassende Besprechung einer größeren Zahl von Arbeiten hat die Form des Berichtes an einigen Stellen äußerlich der Darstellung eines Handbuchs genähert, und einem solchen vorzuarbeiten, ist in der Tat sein Zweck und seine Aufgabe. Aber er will auch nicht vorübergehend ein Handbuch ersetzen, kann es ja auch schon deshalb nicht, weil nur Fragen erörtert werden, die zufällig in der Berichtsperiode behandelt sind.

I. Schriften zur Geschichte der antiken Religionswissenschaft und Mythologie.

Eugen Kagarow gibt in den russisch geschriebenen Mythologischen Skizzen, Charkow 1913, Buchdruckerei „Friedensarbeit", 1—79 einen Abriß des gegenwärtigen Zustandes der mythologischen Forschung und S. 80—124 einen Abriß der Entwicklung der Mythologie. Die erste Abhandlung bespricht in 5 Abschnitten die Theorie der Übernahme europäischer Mythen aus dem Orient (S. 2—11), die solaren und meteorologischen Theorien von A. Kuhn, M. Müller und ihren Schülern (12—31), die dämonologische Richtung von W. Schwartz und W. Mannhardt, Usener, Roscher (—42), die historisch-philologische und (50 ff.) die anthropologische Richtung. In dem zweiten Aufsatz werden besprochen: Animismus (80 ff.)

Fetischismus (86), Pflanzenkult (92), Tierkult (96), Magie (107), Jenseits- und Zukunftsglauben (109), endlich die eigentliche Mythologie sowohl nach ihrer materiellen (117) wie nach ihrer formalen (119) Seite und den die Mythenbildung auslösenden Vorgängen. Der Berichterstatter, des Russischen nicht kundig, ist auf Angaben, die ihm der Verfasser selbst gesprächsweise und brieflich über sein Buch gemacht hat, sowie auf einen Auszug angewiesen, den er der Güte von Herrn Orlt verdankt. Soweit danach ein Urteil statthaft ist, scheint Kagarow, ein gründlicher Kenner auch der deutschen mythologischen Literatur, die wichtigsten Richtungen der neueren Mythologie ohne zu scharfe Hervorhebung des eigenen Standpunktes gezeichnet zu haben. — Wenigstens z. T. gehört in diesen Jahresbericht auch J. Toutain, La section des sciences religieuses de l'école pratique des hautes études de 1886 à 1911, son histoire, son œuvre, der eine für uns Deutsche in mancher Beziehung nachahmenswerte Zusammenfassung der religionswissenschaftlichen Forschung erkennen läßt. Einen gewissen Ersatz bietet jetzt die Religionswissenschaftliche Vereinigung in Berlin.

II. Richtungen innerhalb der klassischen Mythologie und Religionswissenschaft.

a) Allgemeine Übersicht.

Früher ließen sich die religionsgeschichtlichen und mythologischen Untersuchungen einteilen nach der Stellung, die sie gegenüber dem am meisten in die Augen fallenden Problem, der Übereinstimmung griechischer und römischer Vorstellungen mit solchen anderer Völker, einnahmen. Je nachdem Kulte und Mythen von nur indogermanischen oder auch von andern antiken Völkern oder von heutigen Kulturvölkern oder von Wilden verglichen wurden, und je nachdem die gefundenen Übereinstimmungen als Zeugnisse für eine ehemalige Völkergemeinschaft betrachtet, als nachträglich von Volk zu Volk übertragen angesehen oder endlich auf eine gemeinsame Veranlagung des Menschengeistes zurückgeführt wurden, sonderten sich in der ungeheuren Literatur verschiedene Gruppen aus. Nur zwei der früher nach jenen beiden Gesichtspunkten sich sondernden Richtungen haben noch heute eine so große und so geschlossene Anhängerschaft, und es ist überdies so schwer, ihre Ergebnisse in einem andern Zusammenhang zu erwähnen, daß ihnen vorweg einige Worte gewidmet werden müssen: die jetzt sehr be-

liebt gewordene Vergleichung der religiösen Vorstellungen primitiver Völker und die naturalistische Mythendeutung.

b) Die Vergleichung von Vorstellungen primitiver Völker (Anthropologische Richtung).

Von den beiden Voraussetzungen aus, daß erstens die antiken Religionsvorstellungen in eine Zeit zurückgehen, in denen Griechenland und Italien auf einer ähnlichen Kulturstufe standen wie die heutigen Wilden, und daß zweitens alle Völker ungefähr die gleiche Entwicklungsstufen durchlaufen haben, gelangte man zu der heute in weiten Kreisen herrschenden Annahme, daß die beste Auskunft über die Entstehung der ältesten Kulte Griechenlands und Italiens bei den am meisten zurückgebliebenen Völkern der heutigen Welt zu erhalten sei. Beide Voraussetzungen sind unbewiesen und wahrscheinlich falsch. Die Griechen haben bei ihrem Einbruch in die Balkanhalbinsel, dort eine hochentwickelte Kultur vorgefunden, sodaß gerade ihre ältesten religiösen Vorstellungen, diejenigen, die sie den früheren Bewohnern entnahmen, ihre Wurzeln in einer bereits reichen Kulturwelt haben; gleiche Entwicklung aber ist nur da möglich, wo dieselben von den Vorfahren ererbten Keime vorliegen, also nur bei dem einzelnen, nicht bei einem ganzen Volk, das im Sinne der Abstammungslehre als solches keine Vorfahren hat. Trotzdem ist die Hoffnung, bei den vermeintlich leicht festzustellenden Vorstellungen heutiger Wilder ein Licht zu finden, das in die dunkelen Anfänge der antiken Religion hineinleuchtet, so groß, daß jene in steigendem Maße namentlich in England und Frankreich in dieser Absicht untersucht werden. Obwohl bei der geringen Zahl der dem Wilden möglichen Handlungen und der ihm zu Gebote stehenden Vorstellungen die Zufälligkeit einer gefundenen Übereinstimmung selten auszuschließen ist, macht sich bisher gegen diese Methode nur vereinzelter Widerspruch geltend, z. B. bei Gräbner, Methode d. Ethnol., Kulturgesch. Bibl. I. 1, Heidelb. 1911, der S. 62 ff. hervorhebt, daß die schon bei der Vergleichung stammverwandter oder in Kulturaustausch stehender Völker schwer vermeidliche Irrtumsmöglichkeit ins Ungemessene wächst, wenn zwei allophyle und getrennt wohnende Völker in bezug auf ihre religiösen Vorstellungen verglichen werden. Es ist, wie Gräbner a. a. O. 63 hervorhebt, „ein zunächst nicht gerechtfertigter Schluß, daß gleichen Äußerungen auch der gleiche Sinn zugrunde liegt". Selbst wo eine Vorstellung über weite voneinander gesonderte Gebiete verbreitet ist, läßt die Übereinstimmung fast nur in dem

seltenen Fall einen Schluß auf ihre Entstehung zu, daß über die Art und Zeit der Verbreitung eine einigermaßen sichere Vermutung möglich ist. Wenn Gräbner über dieses eng begrenzte Gebiet hinaus Verwertung religiöser Übereinstimmungen mit der Maßgabe für statthaft erklärt, daß nicht einzelne Vorstellungen, sondern größere Vorstellungsreihen oder Kulturkomplexe verglichen werden, so reichen wenigstens die von ihm selbst zur Erläuterung angeführten Beispiele nicht aus, um die Möglichkeit solcher verwertbarer Ähnlichkeit als hoffnungsvoll erscheinen zu lassen. Wird vollends die Vergleichung ohne solche Vorsicht ausgeführt, so wird fast nie ein wissenschaftlicher Erfolg erreicht. Diese Art vergleichender Mythologie, die z. B. von Goblet d'Alviella Act. IV Congr. intern. d'hist. de rel. 57 ff. wenigstens neben der historischen empfohlen wird, vermeidet einen Fehler nicht, den die vergleichende Sprachforschung bereits vor über 100 Jahren abgeworfen hatte, als sie erkannte, daß nicht alle Sprachen wahllos miteinander verglichen werden können, daß vielmehr größere und kleinere Sprachfamilien unterschieden werden müssen, die miteinander näher oder entfernter verwandt sind. Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts war die Mythenvergleichung diesem Vorgang gefolgt, freilich in der Voraussetzung, daß Mythos und Kultus ebenso wie die Sprache in die Zeiten zurückreichen müssen, in der die Völker derselben Völkerfamilie sich nicht getrennt hatten, und daß demnach sprachverwandte Völker auch ähnliche Mythen besitzen. Diese Annahme ist zwar durch die Tatsachen widerlegt worden, aber methodisch war diese Art von Mythenvergleichung besser als die jetzt übliche, denn diese geht auf einen Standpunkt zurück, der dem Vorboppschen der Sprachvergleichung entspricht. Übereinstimmungen, wie sie die Anthropologie und Völkerpsychologie nachzuweisen suchen, können in keinem Fall einen sicheren Aufschluß über einen antiken Ritus oder Mythos geben; offenbare Ähnlichkeiten sind zwar zu buchen, weil sie später vielleicht sich als auf einem geschichtlichen Zusammenhang beruhend herausstellen, unter Umständen auch auf eine sonst unbeachtet bleibende Erklärungsmöglichkeit aufmerksam machen; aber die wirklichen Fortschritte in der antiken Religionsgeschichte sind bisher fast ausnahmslos von solchen Forschern gewonnen, die sich wesentlich auf diejenigen Zeugnisse gestützt haben, die das klassische Altertum selbst bietet. Mit Recht warnt P. Wendland, *De fabellis antiquissimis earumque ad Christianos propagatione*, Gött. 1911 Universit.-Progr., am Schluß die Studenten, vergleichende Religionsgeschichte zu treiben, statt die religiösen

Urkunden einzelner Völker mit philologischer Genauigkeit zu erforschen, und bezeichnet dies als die unerläßliche Vorbedingung für eine erfolgreiche Vergleichung. Trotzdem werden fortwährend griechische und römische Religionsvorstellungen aus solchen heutiger Wilden erklärt. Schon im Titel verkündet diese Auffassung der von R. R. Marett herausgegebene Sammelband Anthropology and the Classics, Six Lectures delivered before the University of Oxford (Oxford 1908; ins Deutsche übersetzt von Hoops u. d. Titel „die Anthropologie und die Klassiker") mit fünf für das Altertum in Betracht kommenden Aufsätzen: II Lang, Homer and Anthropology; III Murray, Anthropology in the Greek epic tradition outside Homer; IV Jevons, Graeco-Italian Magic; V Myres, Herodotus and Anthropology; VI Fowler, Lustratio. — Das bedeutendste Werk der englischen anthropologischen Religionswissenschaft ist die dritte ganz umgearbeitete Auflage von Frazers Golden Bough, fast ein neues Buch, das schnell weite Verbreitung gefunden hat, nachdem die erste Auflage unter dem Titel Rameau d'or von Stiebel, 2. Bd. nach dessen Tode 1908 von Toutain ins Französische übersetzt worden war. Seinem Umfang nach, der, wie die aufeinanderfolgenden Buchhändlerankündigungen zeigen, noch während der Niederschrift beständig gewachsen ist, gehört das Werk zu den größten, die jemals in unserer Wissenschaft erschienen sind; ursprünglich nur zwei Bände umfassend, ist es jetzt auf elf angeschwollen, die in sieben Abteilungen gegliedert sind: 1) The magic Art (2 Bde. 1911); 2) Taboo and the perils of the Soul; 3) The dying God (1911); 4) Adonis, Attis, Osiris (2 Bde. 1911; unter demselben Titel war eine ebenfalls als dritte bezeichnete Auflage bereits 1907 in einem Band erschienen); 5) Spirits of the Corn and the wild (2 Bde. 1912); 6) The Scapegoat (1913); 7) Balder the Beautiful 1913). Trotz des großen Umfanges seines Werkes gelangt der Vf. nicht dazu, die Voraussetzungen, auf denen er fußt, zu prüfen, und wo aus diesen Voraussetzungen verschiedene Schlüsse gezogen werden können, wird er öfters weniger durch sachliche Erwägungen bestimmt als durch Zufälligkeiten, z. B. durch den Zusammenhang, in dem er auf eine Frage geführt wurde. Nicht in der Aufstellung und Begründung neuer Voraussetzungen noch in der richtigeren Durchführung der alten liegt der Wert des Buches. Alle Hauptgedanken sind ihm von außen zugeführt: der Gedanke, daß auf einer gewissen Stufe Vegetationsdämonen verehrt wurden, von Mannhardt, dessen Theorie von dem Feuerzauber als einem sympathetischen Sonnenzauber er jetzt freilich durch Westermarcks Ver-

mutung ersetzt, daß er ursprünglich eine Sühnungs- und Reinigungsmaßregel war (VII 1, S. VII), die Anschauung, daß das Sakrament älter sei als das Opfer, von Robertson Smith, dem er freilich in der Erklärung des Sakraments als Totem nicht folgt (I 1, S. XXII). Die meisten der allgemeinen Voraussetzungen des Vf.s sind die in der anthropologischen Literatur zeitweilig herrschenden oder wenigstens vorherrschenden, so glaubt er z. B. mit S. Reinach (z. B. *Cultes mythes rel.* III 101) u. a., daß die Zauberei, die er als falsche Naturerklärung auffaßt (I 1, 224), also auch wie Ed. Meyer aus einer Irreleitung des Kausalitätstriebes erklärt, älter sei als die Religion (dagegen haben nach Jevons, An Introduction to the Study of Comparative Religion, New York 1908, hervorgegangen aus Vorlesungen für Missionare am theologischen Seminar zu Hartford [vgl. Jevons' Aufsatz in Maretts Anthropol. and the Class. 93 ff.] beide überhaupt nichts mit einander zu tun, da der Zauberer ursprünglich weder zu den Göttern bete noch sie zwinge, sondern lediglich eine ihm vermeintlich innewohnende persönliche Macht ausübe, und Foucart erklärt öfters, z. B. Compt. rend. AIBL 1912, 134 Magie und Religion für gleichzeitig). In der Frage nach dem Verhältnis von Ritus und Mythos stellt sich Frazer auf die Seite derer, die diesen für jünger halten und glauben, daß er bestimmt sei, jenen zu erklären (genauer sagt Reuterskiöld, Die Entstehung der Speisesakramente, übers. von Sperber, Heidelberg 1912, S. 67, daß der Ritus erst dann mit einem Mythos in Verbindung trete, wenn er unverständlich geworden sei; Richard M. Meyer, Arch. f. Rlw. 1910, 275, Internat. Monatsschr. 1914, 451 ff. bestreitet, daß grundsätzlich der Ritus vor den Mythos zu setzen sei). — Das Königtum ist nach Frazer aus der Zauberei hervorgegangen. Den Gedanken, daß sich die religiöse Entwicklung der verschiedenen Völker übereinstimmend vollzogen habe, spricht der erfahrene Kenner so vieler Religionen zwar nicht aus, er hebt sogar hervor, daß die Elemente der Religion zu mannigfaltig und zu verwickelt seien, um auf einfache Formeln gebracht zu werden. Aber wenn er — allerdings mit vorsichtiger Zurückhaltung — V 2, S. 35 f. für Ägypten drei aufeinanderfolgende Systeme erschließt, eines, in welchem die Scheu vor wilden Tieren und Pflanzen überwog, ein zweites, in denen zahme Tiere, und ein drittes, in dem die in den Kulturpflanzen angenommenen Vegetationsgötter verehrt wurden, so hat diese Vermutung, die aus den Tatsachen selbst nicht erschlossen werden kann, nur dann einen Sinn, wenn ein dauerndes Verhältnis zwischen den Religions- und den allgemeinen

Kulturstufen angenommen wird; und da der Vf. die jenen drei vermeintlichen Religionsepochen entsprechenden Kulturperioden des Jagd-, Hirten- und Bauernlebens sich offenbar als allgemeine Entwicklungsstadien denkt, so muß er trotz der ihm nicht unbekannten Schwierigkeiten der Durchführung doch das Bestehen allgemeiner Entwicklungsgesetze auch für die religiösen Vorstellungen mindestens als wahrscheinlich annehmen.

Wie hier, so zeigt sich Fr. auch sonst unsicher und schwankend sowohl hinsichtlich der allgemeinen Voraussetzungen wie auch hinsichtlich der Stellung der Probleme und der Methode, die er bei ihrer Lösung einzuschlagen hat. Wenn er Vorstellungsketten aus Ideen bildet, die sich vereinzelt über die ganze Erde verstreut finden, und dabei nicht prüft, wie und ob sie an die Stellen versprengt werden konnten, bei denen sie erhalten sind, so erklärt sich dies wohl z. T. wenigstens aus den Schwierigkeiten und Widersprüchen, in die ihn die Untersuchung geführt hätte. Er selbst äußert sich darüber VII 1, S. XI, daß es ihm weniger darauf ankomme, bestimmte Gedanken zu erweisen, die sich doch vermutlich, wie dies noch bei allen bisherigen Systemen der Fall gewesen sei, nach einiger Zeit als falsch herausstellen würden, als darauf, Pflöcke zu finden, an denen er seine reichhaltigen Sammlungen aufhängen könne. Das Werk hat sich immer mehr zu einem ungeheuren Speicher für religionsgeschichtliche Parallelen erweitert. So finden sich z. B. Sammlungen über Regenzauber (I 1, 247 ff.), Baumkultus (I 2, 1 ff.), Feuerreibung (I 2, 207 ff.), ewige Feuer (ebd. 253 ff.), Zauber mit Haaren (II, 258 ff.), Kinderopfer (III, 160 ff), über die Tötung oder Austreibung der Jahreszeiten oder des Todes (IV, 205 ff.), die Bedeutung der Plejaden für den Kalender (V 2, 307 ff.), Geisteraustreibung (VI, 109 ff.), über das Verbot, unter gewissen Umständen in die Sonne zu sehen (VII 1, 18 ff.), über den Ritus des Kriechens durch ein Loch (VII 1, 283; VII 2, 168 ff.), über die Wünschelrute (VII 2, 67 ff.), über Lebenszeichen (VII 2, 95 ff.), über die Seele im Haar (VII 2, 158, 165), über Regenzauber mit Hilfe donnerähnlicher Geräusche (ebd. 227 ff.). Vollständig sind diese Sammlungen, von denen einzelne sich fast zu Monographien erweitern, natürlich nicht, aber an Reichhaltigkeit lassen sich nur die von Mannhardt vergleichen, dem der Vf. auch in der Auffassung, namentlich im fünften Teil nahesteht. Freilich schöpft Fr. nicht, wie Mannhardt fast immer, aus den ursprünglichen Quellen selbst, meist bedient er sich abgeleiteter und nicht immer unverfälschter Kanäle oder Sammelbecken, und manches Üble hat er

selbst aus Mißverständnis hinzugetan. Gerade auf dem Felde der klassischen Altertumswissenschaft, das schon längst nicht mehr im Mittelpunkt von Frazers Arbeitsgebiet liegt, finden sich zahlreiche Fehler, darunter auch solche, die obwohl längst widerlegt, aus den früheren Auflagen herübergeschleppt werden. Dazu gehört vor allem die Auffassung des Ritus von Aricia, die den Ausgangs- und Schlußpunkt des ganzen Werkes bildet und diesem auch den Namen gegeben hat (vgl. Berl. phil. Wochenschr. 1912 S. 745 ff.; 1914 1556). Überhaupt steht in der Auslegung und Verwertung der antiken Zeugnisse der Übersetzer und Erklärer des Pausanias hinter dem Germanisten Mannhardt zurück; daß Frazers Sammlungen nicht bloß, wie die seines Vorgängers gewöhnlich, Europa umfassen, sondern die ganze Erde, ist nur ein bedingter Vorzug, weil die Vergleichung um so unsicherer wird, je mehr Zwischenglieder zwischen den verglichenen Vorstellungen liegen müssen. Die im Ritual und im Mythos niedergelegten Vorstellungen sind vielgestaltig, und ihre Wandlungsfähigkeit schafft immer neue Ähnlichkeiten, daher gestattet die ungeheure Fülle der jetzt gesammelten Vorstellungen, durch Zusammenschließen des Ähnlichen ganz verschiedenartige Ideenketten zu bilden, die wegen ihrer Lückenlosigkeit unzerreißbar scheinen, in Wahrheit aber schon deshalb nicht fest zusammenhängen können, weil sie, obwohl einander ausschließend, doch mit gleichem Recht zusammengefügt werden können. Mit Recht bezeichnet es Gräbner, Meth. d. Ethnol. S. 68 als zweifelhaft, ob die von Frazer verglichenen Erscheinungen überhaupt 'aus gleichen kulturellen Grundanschauungen heraus verstanden werden dürfen'.

Von ähnlichen Voraussetzungen wie Frazer geht Rafael Karsten in den Studies in primitive Greek Religion (Oversight af Finske Vetenskaps Societetens Förhandlinger XLIX, 1906, Helsingfors 1907) aus, der nicht allein (S. 50) bestreitet, daß die Völker ihre religiösen Vorstellungen wie Handelswaren austauschen und es als eine fundamentale Wahrheit der Anthropologie bezeichnet, daß die Gleichförmigkeit der religiösen Ideen aus der Gleichförmigkeit der Gesetze entspringe, die das menschliche Denken regeln, sondern auch geradezu behauptet, daß nie andere Vorstellungen entstehen konnten, als solche, die sich noch heute finden, und daß lediglich die psychologische, d. h. die anthropologische, nicht die philologische Betrachtungsweise zur Erkenntnis der griechischen Religionsgeschichte führen könne. Im einzelnen wandelt Karsten z. T. eigenartige Wege. Er will S. 48 ff. ausführlich die im Handbuch

der griechischen Mythologie und Religionsgeschichte gegebenen Erklärungen für die heiligen Tiere, Pflanzen und Steine bekämpfen, aber in Wahrheit bestreitet er Anschauungen, die gar nicht aufgestellt sind, z. B. die, daß Steine deshalb, weil das Himmelsfeuer auf sie gefallen sein sollte, oder Tiere, weil sie als vom Himmelsfeuer erfüllt galten, für heilig und wundertätig gehalten wurden. In Wahrheit ist lediglich auf eine kleine Anzahl bezeugter, nicht erschlossener Vorstellungen hingewiesen, aus denen sich ergibt, daß zwischen den so verschiedenartigen Gedankenkreisen, die sich an die Entflammung des Opferfeuers und an die vermeintlichen Wunderwirkungen mancher Steine, Pflanzen und Tiere knüpften, in einzelnen Punkten früh Ausgleichungen eingetreten sind. Diese Schlußfolgerung wird keinesfalls durch die Behauptung erschüttert, daß die Belebung und Vergötterung von Naturobjekten sich auch bei Völkern finden, die keine Vorstellung von Feuerphänomenen haben.

Durch die Vergleichung der religiösen Vorstellungen wilder Völker war die antike Religionsgeschichte zunächst dahin gedrängt worden, den von Tylor zuerst gründlich behandelten Animismus als Grundlage auch der griechischen und römischen Vorstellungen anzusehen. Auch Herbert Spencer glaubte an einen uralten, fast allen Völkern gemeinsamen Ahnen- und Seelenkult, den er freilich etwas anders auffaßte als Tylor. In Deutschland hat Rohde diesen Auffassungen, und zwar bisweilen mit ausdrücklicher Berufung auf die Vorstellungen von Naturvölkern, Zugeständnisse gemacht, nicht immer mit Recht, obwohl tatsächlich der Totenkult und der Seelenglaube bei den Völkern des Altertums wichtig gewesen sein müssen. Als einziger Ausgangspunkt und als wichtigstes Element aller Religion ist der Animismus jetzt fast allseitig aufgegeben, sogar für die Religionen der Wilden (vgl. die Kritik bei Durkheim, *Formes élém.* 67—100); er wurde in dieser Eigenschaft zunächst ersetzt durch den Animatismus oder Praeanimismus Maretts, d. h. den Glauben an eine übernatürliche allgemeine Beseelung der Natur. Diesen Gedanken verbindet P. W. Schmidt, der Herausgeber der hauptsächlich von katholischen Missionaren mit redlichem, aber nicht immer erfolgreichem Streben nach wissenschaftlicher Freiheit geschriebenen Zeitschrift Anthropos, mit der Ansicht von A. Lang, daß die Gottesidee, die einfachste ursprüngliche Vorstellung von der persönlichen Ursache, etwas ganz Eigenartiges, aber Gegebenes und deshalb der Erklärung nicht Bedürftiges sei. Schmidt, der selbst (Anthrop. III, 125 ff.; 336 ff.; 559 ff.; 801 ff.; 1081 ff.; IV, 207 ff.; 505 ff.; 1075 ff.; V, 231 ff.) eine sehr

ausführliche Übersicht über die Theorien von der Entstehung der Religion gegeben hatte, hält (der Ursprung der Gottesidee, I Münster 1912) einen praeanimistischen Monotheismus für ursprünglich. Die Schwäche der praeanimistischen Hypothese liegt darin, daß die allen Denk- und Anschauungsformen widersprechende Vorstellung des Übernatürlichen doch, wenn überhaupt das Problem zu Ende gedacht wird, als in der menschlichen Natur gegeben betrachtet werden muß, das Problem also nicht gelöst, sondern nur verschoben wird. In Wahrheit ist das Problem unter der Voraussetzung des Praeanimismus sogar unlöslich. Denn es begreift sich zwar, daß die spielende Einbildungskraft Dinge in Beziehung setzt, zwischen denen ein natürlicher Zusammenhang nicht bestehen kann, daß mit der Zeit diese im geistigen Spiel gewonnenen Beziehungen ernst genommen und festgehalten werden, auch nachdem die Unmöglichkeit eines natürlichen Zusammenhanges zum Bewußtsein gekommen ist, endlich, daß der große Vorteil, den der vermeintliche Besitz einer übernatürlichen Macht dem einzelnen und der Gesellschaft bringt, die Vorstellung des Übernatürlichen überaus stark werden läßt. Aber immer handelt es sich dann um einzelne Objekte, die diese Macht verleihen, oder um einzelne Menschen, die sie besitzen sollen. Sowie die Vorstellung verallgemeinert wird, sinkt das Übernatürliche in die Sphäre des Natürlichen zurück, oder es wird eine zweite höhere Natürlichkeit angenommen. Nach dieser Vorstellung einer Welt, die zwar von den Gesetzen der natürlichen Welt entbunden, aber in sich ebenso gesetzmäßig und folgerichtig ist wie diese, streben die höheren Religionen hin; aber sie ist Ziel, nicht Ausgangspunkt der religiösen Entwicklung. Auch die Betrachtung der antiken Religionen lehrt, daß das Übernatürliche ursprünglich an das Einzelwesen gebunden ist. Deshalb wird die praeanimistische Hypothese in neuster Zeit wenigstens für die griechisch-römische Religion gewöhnlich aufgegeben. Die Richtung, in welche die Erforscher dieser jetzt durch die Vergleichung der Kulte und Mythen von Naturvölkern geleitet werden, läßt sich durch die Einführung der Begriffe Tabu, Orenda, Mana und Totem kennzeichnen. Die drei ersten von ihnen sind nahe verwandt und schwer zu trennen; sie bezeichnen das Übernatürliche oder Dämonische, jedoch, wie es scheint, von verschiedenen Seiten aus. Soweit eine Unterscheidung im Gebrauch nicht bloß der Anthropologen, sondern der wilden Völker selbst möglich ist, bedeutet das der Sprache eines Südseevolkes entnommene Tabu das Dämonische nach seiner Wirkung auf den mit ihm in Berührung kommenden Menschen,

die gut oder übel sein kann; das Wort schließt also die Begriffe Heilig, Gefährlich und Unrein ein. Orenda, das der Irokesensprache angehört, bezeichnet dagegen das Zauberhafte als Eigenschaft eines Wesens, einer Sache oder einer Erscheinung, endlich Mana, das wiederum melanesisch ist, scheint damit ungefähr gleichbedeutend, jedoch mit der kleinen Besonderheit, daß die übernatürliche Eigenschaft die Steigerung der dem Träger eigentlich zukommenden natürlichen ist. Alle diese drei Vorstellungen und auch die von Jane Harrison *Themis* S. 68 ff. zur Erklärung griechischer Kulte herangezogene des Wa-kon'-da, über die Alice Fletcher nach dreißigjährigem Aufenthalt bei den Omaha-Indianern berichtet und bei der — soweit die wenig klaren Auseinandersetzungen in der „Themis" ein Urteil gestatten — die übernatürliche Kraft durch einen oder in einem ekstatischen Zustand erworben zu werden scheint, hängen also eng mit der vom Übernatürlichen zusammen, sie müssen daher oder können wenigstens überall da vorhanden sein, wo Zauberei oder Kultus geübt wird. In der griechischen und römischen Religion sind sie festgestellt worden, lange bevor versucht wurde, diese aus den Vorstellungen wilder Völker zu erklären. Insofern ist der Ersatz des von den Griechen selbst geprägten Begriffes des Dämonischen durch die genannten indianischen oder melanesischen zwar überflüssig, aber an sich nicht geradezu schädlich; das wird er erst, sobald angenommen wird, daß damit irgend etwas gewonnen sei. Jene Worte bezeichnen doch nur eine begriffliche Stufe des Glaubens an das Übernatürliche, nämlich die, wo die ethischen und die Gottesvorstellungen fehlen oder wenigstens fehlen können; wo diese durch Entartung wieder beseitigt sind oder weggedacht werden können, bleiben daher auch in der griechischen und römischen Religion Vorstellungen übrig, die den durch jene amerikanischen und melanesischen Worte bezeichneten ähnlich sein müssen. Scheidet man z. B. aus den Abstinenzgeboten oder aus manchen Reinheitsvorschriften alle Sittlichkeit und jede Gottesvorstellung aus, so ist der Rest freilich Tabu, auf demselben Wege lassen sich manche Mysterien auf Wa-kon'-da zurückführen. Aber daß dieser begriffliche Prozeß sich mit dem geschichtlichen Werdegang decke oder gar eine notwendige, sich immer wiederholende Entwicklung darstelle, ist eine unerwiesene, in einzelnen Fällen erweislich unrichtige Voraussetzung. Mit Recht weist G. Prichard, Rev. ét. anc. XIV 1912 443 die Herleitung antiker Religionsvorschriften aus dem Tabugedanken zurück. Manche Enthaltsam-

keits- und Reinheitsvorschriften, auch mancher ekstatisch mystische Kult ist auf anderem Wege entstanden, als die zum Vergleiche herangezogenen Vorstellungen der Wilden vermuten lassen; und schließlich sind diese selbst wahrscheinlich erst das Ergebnis einer längeren und nicht immer gleichartigen Umbildung. — Noch gefährlicher als die genannten Begriffe ist der von John Long 1791 aus dem Aberglauben der Indianer in die europäische Literatur eingeführte des Totems, auf den besonders Tylor hingewiesen und den Robertson Smith für die Erklärung altsemitischer Opfergebräuche herangezogen hatte. Diese Erscheinung gehört zu den am meisten umstrittenen der gesamten Religionsgeschichte; nicht einmal darüber herrscht Übereinstimmung, was unter diesem Begriff zu verstehen sei. Der ursprünglich indianische Name wird jetzt überall angewendet, wo eine Sippe mit einem Tier oder einer Pflanze in einer auf natürlichem Wege nicht zu erklärenden Beziehung zu stehen scheint. Dieser Glaube geht unmittelbar aus dem bei Kindern und jugendlichen Völkern besonders stark entwickelten Spieltrieb, d. h. der für die Sprachbildung und das Sprechenlernen so wichtigen Neigung hervor, disparate Dinge in Verbindung zu setzen; indem das Spiel weiter fortgesetzt wird, verdunkelt sich allmählich das Bewußtsein, daß die Zusammenstellung nicht ernst gemeint war, zu dem Gefühl, daß ein natürlicher Zusammenhang zwischen den verglichenen Dingen nicht bestehen könne, und weil oder wenigstens insofern als dieses Gefühl der Übernatürlichkeit des Zusammenhangs vorhanden ist, muß der Totemglaube, obwohl er nur selten zu einer Verehrung des Totems geführt hat (L o i s y, Rev. hist. et litt. rel. n. s. II, 1911, 413), als religiös bezeichnet werden. So wurzelt der „Totemismus", d. h. die Annahme der Beziehung eines Naturwesens oder einer Naturerscheinung zu einer Sippe oder einem einzelnen in letzter Linie in der Tat in einer allgemein menschlichen Anlage, entstanden aber ist er auf sehr verschiedene Weise, z. B. aus einfachem Fetischismus, d. h. aus dem Glauben, daß einem Tier, einer Pflanze oder dergleichen eine übernatürliche Macht innewohne, indem angenommen wird, daß diese vermeintliche Macht sich besonders bei einer bestimmten Menschenklasse äußere; oder aus Wappenbildern, die wiederum sehr verschiedenen Ursprungs, nämlich entweder Abzeichen des Stammes selbst oder aber Attribute seines Gottes, z. B. wegen dessen vorausgesetzter Wirksamkeit oder wegen des ähnlich klingenden Namens sein können. Wer so entstandene Beziehungen zwischen dem Menschen oder seinen Göttern und den

Tieren nur für scheinbaren Totemismus hält, muß zugeben, daß die Grenze zwischen diesem und dem behaupteten wirklichen Totemismus nicht zu ziehen ist, wenn man sich nicht entschließt, den willkürlich erweiterten Begriff ebenso willkürlich wieder einzuengen oder auf sein ursprüngliches Geltungsgebiet, den Indianerglauben zu beschränken. Goldenweiser, Totemism, an analytic Study, Journ. of Amer. Folkl. 1911, 179 ff. bezweifelt sogar bei dem Totemismus der amerikanischen Wilden irgendeinen gemeinsamen Kern, an dem das übrige sich ansetzen konnte. Noch viel größer wird die Mannigfaltigkeit des Wesens und der Entstehungsmöglichkeit, sobald auch bei andern Völkern die Spuren des „Totemismus" untersucht werden. Der Totemglaube erscheint hier verbunden mit allen möglichen Vorstellungen, Gebräuchen und Einrichtungen, z. B. dem Glauben, daß der einzelne oder die Sippe von dem Totem abstamme, dem Gebote das Totem zu schonen, dem Kult der Mutter Erde, der sakramentalen Verspeisung des Totem, dem Matriarchat, der Endo- oder Exogamie, die beide in Verbindung mit dem Totemismus auftreten können usw. Daher geben die Anthropologen je nach dem Gebiet, auf das sie ihre Aufmerksamkeit vorzüglich richten, dem Begriffe einen verschiedenen Inhalt; und weder Frazers Buch Totemism and Exogamy, das zuerst 1887 als kleine Abhandlung erschienen war, 1910 aber, nachdem der Verfasser mehrmals seine Ansichten stark geändert hat, zu einem vierbändigen Werk angeschwollen ist, noch die ausführliche Besprechung der von Frazer behandelten Probleme durch Thomas, Westermarck, A. Lang, A. v. Gennep, Hartland und Gomme, die der Herausgeber des Folklore (XXI 1910, XXII 1911) veranstaltete, noch die von W. Schmidt, Anthropos IX 1914, 287 ff., 622 ff. eröffnete Diskussion, an der sich Swanton, W. Wundt, Rivers, Reuterskiöld, Gräbner, Goldenweiser, Schmidt und Thurnwald beteiligten, noch A. v. Genneps Aufsatz: Publications nouvelles sur la théorie du totemisme, Rev. hist. rel. LXV, 1912[1], 340 ff. noch Ankermanns Vortrag in der Berliner Religionswissenschaftlichen Vereinigung 12. 6. 1917 (Neue Jahrbb. 1917; vgl. Zs. f. Ethnolog. XLVII, 1915, 114 ff.) konnten eine Klarheit herbeiführen, weil unter dem Namen verschiedene Erscheinungen zusammengefaßt werden, die nur in einzelnen Punkten übereinstimmen. So unbestimmt danach der Begriff ist, läßt sich der Totemismus doch nicht als allgemein menschliche Erscheinung, als eine notwendige Entwicklungsstufe bezeichnen; selbst W. Wundt, Völkerpsych. II 2, S. 238, der ihn dafür hält, gibt zu, daß sich von ihm in Afrika, Nordsibirien und in alter Zeit bei Babyloniern,

Arabern, Israeliten, Ägyptern, Griechen, Römern und Germanen nur vereinzelte und dunkele Spuren finden, von denen am besten abgesehen werde. Mit Hilfe dieses unklaren Begriffes das Wesen der antiken Religion ergründen zu wollen, ist ein wenig hoffnungsvolles Unternehmen, das aber noch vielfach gewagt wird. So versucht Günther Roeder (Arch. f. Religionsw. XV, 1912, 75) im Anschluß an Pietschmann den ägyptischen Tierdienst, aus dem noch jetzt in Afrika weitverbreiteten Totemismus herzuleiten, obwohl, wie Wiedemann, ebd. XVII, 1914, 211 hervorhebt, dessen Hauptkennzeichen, der Glaube an die Abstammung von dem heiligen Tier, in Ägypten nicht nachweisbar ist und zwei mit dem Totemismus meist verbundene Beschränkungen, nämlich Speiseverbote und geschlechtliche Tabus (das Gebot oder Verbot der Verwandtenehe) im alten Ägypten zwar bestanden, aber nicht mit dem Tierkult begründet wurden. Für vor- und urgriechischen Totemismus treten außer Frazer u. a. ein S. Reinach, der totemistische Reste z. B. in den Sagen von Hippolytos, Pentheus, Orpheus, Aktaion und Phaethon findet (s. dagegen H. Hubert und M. Mauß, Rev. hist. rel. LVIII, 1908[2], 173 ff., der höchstens paraphernalia totémiques de religions non totémiques zugesteht), und A. J. Reinach, der in der Rev. ét. d' ethn. et de soc. I, 1908, 296 schon in der altkretischen Kultur Spuren des Totemismus erkennen will (s. dagegen Dussaud, Civilisation préhellén 253 ff.) und (Rev. hist. rel. LX, 1909[2], 345 f.) z. B. die *κυνῆ* der Athena *Ἰτωνία*, das Löwenfell des Herakles, die Aigis, die Sage von der Säugung des Zeus durch eine Kuh oder eine Bärin in totemistischem Sinne deutet. Gelegentlich haben auch zahlreiche andere Forscher versteinerte totemistische Vorstellungen in griechischen Mythen angenommen, z. B. Perdrizet, Ann. de l'Est III I, 1910, 39 f., der die Bassai oder Bassarai die „Füchse", die als Propheten an das Dionysosheiligtum auf dem Pangaion berufen wurden, für eine totemistische Sippe hält, Svoronos, Journ. intern. d'arch. num. XVI, 1914, 144 ff., der aus gewissen Schiffsbezeichnungen wie *φάσηλοι* (146) altgriechischen Totemismus erschließt; Costanzi, Rendicont. RAL V XXII, 1913, 34, der den *Ϝιταλοί* als Totem die Kuh, den Hirpinern den Wolf, den Picentern den Specht zuweist; Pais, Stor. crit. di Roma I 338, der das dem Ver sacrum vorausziehende Tier als Totem auffaßt; Jane Harrison, Themis 128 meint sogar, nur aus Totemismus könne die griechische Religion verstanden werden, wobei sie freilich nicht an ein entwickeltes totemistisches System, sondern an die, wie sie glaubt, allen primitiven Völkern gemeinsame totemistische Anschauungs-

weise denkt. Von andern Forschern werden derartige Deutungen zurückgewiesen, außer den bereits genannten z. B. auch von Lagrange, Rev. bibl. n. s. VII, 1910, 129 ff.; Farnell an zahlreichen Stellen der Cults of Greek States, z. B. III 50 ff. (hinsichtlich Demeter Erinys); III 61 ff. (betreffs der Demeter *Μέλαινα*); IV 22 (hinsichtlich des Poseidon Hippios); von Toutain, Transact. 3 Intern. Congr. Hist. Rel. 1908, II 121 ff. (vgl. Rev. hist. rel. LVII, 1908[1], 333 ff. = Ét. de mythol. et d'hist. des relig. antiqu., Paris 1909, 56 ff.), der sich gegen ein älteres Werk von Ch. Renel, Cultes militaires de Rome, Les enseignes, Par. 1903 wendet (s. gegen Toutain v. Gennep, Rev. hist. rel. LVIII, 1908[2], 34 ff., 299 ff.; Hébert, Rev. hist. litt. rel. n. s. I, 1910, 66); A. della Seta, der in seinem Werke Religione e Arte figur. 98 ff. die ursprüngliche Tiergestalt griechischer Götter bestreitet, *γλαυκῶπις* und *βοῶπις* als „eulenäugig“, und „rundäugig“ nicht als „in Eulen- oder Kuhgestalt“ übersetzt; Deonna, Rev. d'ethnogr. et de soc. III, 1913, 22 ff., der darauf hinweist, daß die Mischgestalten der ältesten griechischen (und auch der orientalischen) Kunst oft nichts mit Totemismus zu tun haben, sondern lediglich aus der primitiven Unfähigkeit, die Menschengestalt rein darzustellen, erklärt werden müssen.

c) Naturalistische Mythendeutung.

Die einst namentlich in den Kreisen der vergleichenden Mythologie herrschende Neigung, die Mythen aus Gleichnissen für natürliche, besonders himmlische Erscheinungen entstanden zu denken, nimmt ebenso wie die Zahl der Anhänger jener mythologischen Richtung noch immer ab; die Gründe, die gegen diese Erklärung sprechen, faßt Durkheim, Les formes élément. de la pensée et de la vie relig. 1912, S. 100—138 zusammen, und R. Sciava protestiert in mehreren Aufsätzen, die in Atene e Roma erschienen sind, besonders in der Untersuchung über Bellerophontes (ebd. XVI. 1913, 226) gegen die naturalistische Mythendeutung: er sieht in den von ihm behandelten Sagen das freie Spiel der Einbildungskraft. Sie sind ihm Novellen. Dann ergibt sich als die eigentliche Aufgabe der Mythenforschung nicht die Mythendeutung, sondern die Feststellung der Bedingungen, unter welchen, der Anlässe, aus denen, der Seelenverfassung, in der die Phantasie jene Mythen schuf und ihnen nach und nach die überlieferte Form gab. Erwägungen solcher Art sind zwar nicht widerlegt worden, sie haben aber andrerseits die bequeme und als geistiges Spiel lockende Mythendeutung, die schon im Altertum geübt ward und deren Berechtigung

durch die Veden neu erwiesen zu sein schien, nicht so überwunden, daß nicht auch in der Berichtsperiode versucht worden wäre, zahlreiche griechische Mythen als allegorische Beschreibung natürlicher, besonders himmlischer Vorgänge zu deuten. Ja, wie die Mythenvergleichung, so tritt auch die Neigung zur allegorischen Mythenauslegung in neuerer Zeit sogar wieder stärker hervor. E. Kuhn leitet die Herausgabe der hinterlassenen mythologischen Abhandlungen seines Vaters (Adalbert Kuhn, Mythologische Studien, Gütersloh 1912) mit der Bemerkung ein, daß die schon 1886 geplante, aber wegen der anscheinend über die vergleichende Mythologie hereingebrochenen Katastrophe unterbliebene Veröffentlichung zum 100. Geburtstag des Verfassers nachgeholt werde, „da sich eine unbefangenere Beurteilung Bahn zu brechen beginne“. Von den in dem Bande vereinigten Abhandlungen kommt für die griechische Mythologie der Schluß der zweiten Abhandlung über die Zwerge als Lichtwesen (82 ff.) und das „Fragment über die Bedeutung der Rinder in der indogermanischen Mythologie“ (bes. 111 bis 121, 164 ff., 177 ff.) in Betracht. In jenem soll gezeigt werden, daß das Schiff Argo den flimmernden Nachthimmel, die Argonauten die als Sterne gedachten Seelen der Abgeschiedenen und Iason vielleicht den Mond bedeuteten; das „Fragment“ behandelt von griechischen Mythen zunächst die Wegführung der Rinder des Geryones durch Herakles, des Apollon durch Hermes, die mit dem Rinderraub der Paṇi verglichen werden. Hinsichtlich des Geryonesmythos wird (113) die Vermutung geäußert, daß Erytheia vielleicht ursprünglich im Osten lag; im Mythos von Apollon ist es nach K. offenbar, daß Hermes die Rinder, d. h. den Lichtglanz, in der Nacht, Apollon am Tage hütete (117); auch die Schafherden des „Sonnenriesen“ Polyphemos, bei deren Ein- und Austrieb ein Feuer entzündet wird, beziehen sich auf die lichten Wolken des Abend- und Morgenhimmels; der goldene Widder des Atreus und des Phrixos sind das Seitenstück zum Sonnenstier oder zur Sonnenkuh (119). Die Haut des getöteten Stieres, in die sich Argos (= Ἀργής) hüllt, ist der Himmel der funkelnden Sternennacht (165), Ἀργε(σ)ιφόντης heißt Hermes als Vernichter der Sternennacht (166). In der Amaltheiasage bedeutet das Horn den Sonnenstrahl; die Verbindung des erwärmenden Sonnenstrahles mit dem Regen der Wolken (179), den als Kühen oder Stieren am Himmel wandelnden Wassern (180), führte zur Vorstellung von Wunschtieren, die unaufhörlich neue Gaben schaffen und zugleich den Sonnenstrahl als alles überwältigende Waffe gegen die Dämonen führten.

Wie in diesen Abhandlungen tritt auch in den meisten neueren Untersuchungen, die durch Vergleichung den vermuteten natursymbolischen Sinn griechischer Mythen feststellen wollen, die einst für derartige Arbeiten so bedeutungsvolle Etymologie zurück. Unter den nicht zahlreichen Ausnahmen sind am eigenartigsten drei Königsberger Gymnasialprogramme von A. Döhring, Etymologische Beiträge zur griechischen und deutschen Mythologie, 1907 (I); Etymologische Skizzen, 1912 (II); Griechische Heroen und Abendgeister, 1913 (III). Die Sterne spielen in dieser Mythendeutung eine wichtige Rolle: Niobe z. B. soll den stets sich erneuernden Trotz der Sterngottheit bezeichnen (I 23), die mit ῾λυκ῾ gebildeten Namen sind nach D. als Bezeichnungen von Lichtgottheiten der Nacht, z. T. von Abendsterngottheiten (I 15) zu fassen. Hera (= Sera) „Die Späte“ ist dem lichten Tageshimmel entgegengesetzt. Daneben kommen nach D. in der Mythologie Sonne und Mond in Betracht, die seiner Ansicht nach von den Griechen wie von den Germanen sowohl als männlich wie als weiblich gedacht werden konnten. In den „Skizzen“ (II) betrachtet er einige mythische Spinnerinnen, z. B. Klotho, Atropos, Frau Holle, die weißgraue Berchtha und die ihr verwandten Phorkiden, die „Winderin“ Helene u. a. als die Mondfrau, die an den wie lange Fäden sich hinziehenden, wie Faserbüschel erscheinenden Cirrocumuluswolken arbeitet. Es folgen zahlreiche einzelne Etymologien, die sich großenteils auf mythische Namen beziehen [1]).

Gelegentliche Natursymbolik findet sich in zahlreichen Untersuchungen und zwar auch bei solchen Forschern, die sonst auf anderem Standpunkt stehen wie Frazer ⟨*o. S. 6 ff.*⟩, der z. B. die Mythen von Britomartis und Europa mit Mitteln der Deutung, wie sie M. Müller hätte anwenden können, auf den Mond bezieht (*Dying God = Golden Bough* III 73). — Luigi Colangelo wandelt in dem Aufsatz über das Orakel von Dodona (*Riv. di filol.* 1906, 491 ff.) ebenfalls in den Bahnen der älteren Mythenvergleichung: Zeus entspricht nach ihm dem Varuna, Dione der Pṛthivi mātar.

Einen allgemeinen Sonnenkult folgert für die Urzeit der Menschheit J. Dechelette, Le culte du Soleil aux temps historiques, Paris 1909 namentlich aus bildlichen Darstellungen; s. dagegen A. v. Gennep, Rev. d'ethnogr. et de soc. I, 1910, 186 f. —

[1]) In III werden mehrere Heroen und Heroinen als alte Mondgottheiten vermutet, z. B. Phaethon (11 ff.), Hilaeira, Phoibe, Ixion (23 ff.), Asklepios (52), Orpheus (53).

Menrad, Der Urmythos der Odyssee und seine dichterische Erneuerung, Des Sonnengottes Erdenfahrt, München-Lindau 1910, will Odysseus (von λυκ, lux abgeleitet) als Sonnengott, Penelope als die alles webende Erde, Kirke als Mond und Kalypso als die den Sonnengott umhüllende Nacht erweisen.

Eine ausführliche Besprechung erfordern die Untersuchungen der Forscher, die sich 1907 zur „Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung" in Berlin zusammengetan haben und in Leipzig ein in zwanglosen Heften erscheinendes Organ, „Die mythologische Bibliothek", herausgeben. Bisher liegen dem Berichterstatter vor: I E. Siecke, Drachenkämpfe, Untersuchungen zur indogermanischen Sagenkunde. 1907. 2) Ernst Böklen, Adam und Qain im Sinn der vergleichenden Mythenkunde. 3) Leßmann, Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung. 1908. — II 1) Siecke, Hermes der Mondgott, Studien zur Aufhellung der Gestalt dieses Gottes. 1908; Nachträge. 1909. 2) G. Hüsing, Die Iranische Überlieferung und das arische System. 1909. — III 1) Wolfg. Schultz, Rätsel aus dem hellenischen Kulturkreis: I Die Rätselüberlieferung. 1909. 2) Böklen, Schneewittchenstudien I: 75 Varianten im engeren Sinn. 1910. — IV 1) Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen. 2) G. Hüsing, Krsaaspa im Schlangenleibe und andere Nachträge zur Iranischen Überlieferung. 1911. — V 1) W. Schultz, Rätsel aus dem hellenischen Kulturkreis: II Erläuterungen zur Rätselüberlieferung. 1912. 2) Böklen, Die Unglückszahl Dreizehn und ihre mythische Bedeutung. 1913. 3) G. Hüsing, Beiträge zur Rostahmsage. 1913. — VI 1) Pohorilles, Das Popol Wuḫ, die mythische Geschichte des Kiče Volkes von Guatemala nach dem Originaltext übersetzt und bearbeitet. 1913. 2) W. Schultz, Einleitung in das Popol Wuḫ. 1913. 3) E. Siecke, Der Vegetationsgott. 1914. — VII 1) E. Siecke, Pûshan, Studien zur Idee des Hirtengottes im Anschluß an die Studien über Hermes den Mondgott. 1914. 2) Böklen, Schneewittchenstudien II. 1915. — Schon im Programm wird eine ziemlich eng umschriebene Grenze für Ziel und Methode der in der Gesellschaft zu treibenden Forschung aufgestellt. Es wird der Grundsatz vertreten, „daß die Urheber mythischer Erzählungen bestimmten Vorstellungen Ausdruck verliehen haben, die in augenfälliger Weise in allen Mythologien wiederkehren. Diese Vorstellungen aufzufinden ist die Aufgabe der vergleichenden Mythenforschung". Da nur solche Vorstellungen aufgefunden werden können, die von Haus aus verborgen gewesen oder nachträglich

verloren gegangen sind, wird damit vorausgesetzt, daß die Mythen etwas anderes bedeuten, als sie zu sagen scheinen. In der Tat werden in den Abhandlungen der Gesellschaft, soweit sie nicht bloß Stoffsammlungen bieten, die Mythen als Allegorien, und zwar wie in der Schule M. Müllers als Allegorien auf Naturerscheinungen gefaßt. „Die Personifikation der Naturerscheinungen und Vorgänge" ist nach Ehrenreich (IV 1. 43) „als Hauptmoment des mythischen Denkens erkannt", „als gemeinsame Urform des Mythos im weitesten Sinn" ist „das sog. natursymbolische Märchen gegeben." Ausführlicher spricht sich in diesem Sinn Leßmann in dem Aufsatz I 3 31 u. ö. aus, der auch den Namen Mythos auf solche Mythen beschränkt, die das Schicksal der Himmelskörper behandeln (ebd. 33). Dieser Aufsatz ist als ein erweitertes Programm der Gesellschaft gedacht, das sie freilich nicht binden, sondern zunächst nur dem Zwecke dienen soll, daß alle gegenwärtigen und künftigen Mitglieder und überhaupt alle, die sich für mythologische Fragen interessieren, mit den darin ausgesprochenen Grundsätzen abrechnen. Erreicht soll dies Ziel durch Vergleichung werden (ebd. S. 11); doch besteht diese Vergleichung in den bisher erschienenen Aufsätzen meist einfach darin, daß eine große Anzahl verschiedener Mythen auf dieselbe Naturerscheinung bezogen wird. Wer nicht von vornherein von der Richtigkeit der allegorischen Auslegung überzeugt ist, kann zweifeln, ob solche Fälle sich gegenseitig stützen können, ob ihre große Zahl für und nicht vielmehr gegen eine Methode spricht, die sich so leicht auf alle Mythen mit gleichem Recht anwenden läßt. Von den Heroen behauptet Siecke I 1, S. 62 grundsätzlich zwar nur, daß sie, soweit ihr Kult sich über ein weites Gebiet erstreckte, von ihrer ehemaligen Höhe herabgesunkene Götter seien, aber in der Anwendung wird diese Schranke nicht innegehalten. In der Tat sind die Anforderungen, die an den Nachweis der Beziehung auf eine Naturerscheinung gestellt werden, so gering, daß nicht nur alle Mythen aller Völker, sondern selbst viele Begebenheiten des wirklichen Lebens ebenso gut in demselben Sinn gedeutet werden könnten. Die Motivierung wird ganz bei Seite gelassen, da sie „überall erst nachträglich hineingetragen ist" (Siecke I 1, S. 57); damit die Mythen sich den Deutungen fügen, werden sie sehr frei umgemodelt, was z. B. damit gerechtfertigt wird, daß durch die Umkehrung des Geschlechtsverhältnisses von Sonne und Mond „der Sinn vieler Mythen arg ins Schwanken geraten" sei (Siecke I 1, 66). Damit wird die Geschichte des Mythos nach dessen vorausgesetztem Wesen konstruiert: das ist

etwas anderes, als wenn der Philologe, den Spuren der Über-Überlieferung folgend, die älteste erreichbare Form eines Mythos festzustellen versucht. Was die vergleichbaren Mythen anbetrifft, so sucht Leßmann diese, wie die vergleichenden Mythologen der älteren Schule, nur bei den indogermanischen Völkern: „bisher," meint er (S. 2), „fehlt der Nachweis, daß es in der alten Welt andere als arische Mythen gegeben hat": ein Satz, der freilich seltsam in dem Organ einer Gesellschaft, zu deren Begründern H. Winckler gehörte, und in einem Bande anmutet, in dem unmittelbar vorher Böklen Adam, „den Roten" als Mondgott und seine Ferse (Genes. III 15) als Bild der Mondsichel erweisen will. In der Tat lassen sich, wie bemerkt, die Mythen von Völkern, die anderen Völkerfamilien angehören, mit gleichem Recht vergleichen, und so werden denn auch in anderen Aufsätzen der Vereinszeitschrift auch diese und sogar die Mythen der Primitiven herangezogen, z. B. von W. Schultz VI 2. 114, der zwar die furchtbare Verderbnis ihrer Überlieferung anerkennt, aber doch meint, daß „die Formen, auf welche diese Zufallserzeugnisse hinweisen", alt und hin und wieder sogar altertümlicher sein können „als das entsprechende altweltlich erhaltene Gut". In diesem Punkt gehen also die Ansichten der Vereinsmitglieder noch auseinander, und Ehrenreich (IV 1, 27) spricht von „der anscheinenden Hoffnungslosigkeit einer befriedigenden Erklärung derartiger Divergenzen". Eine andere Meinungsverschiedenheit betrifft, wie es scheint, die Frage, wie weit das heutige Naturempfinden für die Mythendeutung verwertbar sei. Siecke ist, wenn ich ihn recht verstehe, geneigt, diese Frage zu bejahen, während Hüsing II 2 S. 4 mit Recht hervorhebt, daß das Empfinden und ganz besonders unser Empfinden gegenüber der Natur erst ein Kulturerzeugnis ist. Im allgemeinen aber herrscht unter den für die Zeitschrift arbeitenden Vereinsmitgliedern eine Übereinstimmung der Ansichten, wie sie sonst in derartigen Gesellschaften selten begegnet und auch nicht zu wünschen ist, weil durch die schnell gefundene Zustimmung die Forscher leicht verführt werden, die Sicherheit ihrer Beweisführung zu überschätzen, vorschnell auf den Ergebnissen weiter zu bauen und dem Zweifler Mangel nicht allein an Einsicht, sondern auch an gutem Willen zuzuschreiben, wie dies in der Zeitschrift oft geschieht. Einig sind sich die Autoren der Zeitschrift zunächst darin, daß sie die Einwirkung der frei schaffenden Phantasie auf die Mythengestaltung gegenüber der auslösenden Ursache, d. h. der Naturerscheinung herabsetzen. „Wir sehen das Mondschiff auf dem

Himmelsozean, wir sehen das Mondweib aus der Rippe ihres schlafenden Vorgängers, des verdunkelten Mondes entstehen" (Ehrenreich IV 1, 120). Diese seltsame Verwechselung von Phantasie und Wahrnehmung ist wohl durch den Einwand veranlaßt, den diese Forscher sich selbst machten, daß jene nach allen Richtungen hin ausgreift und daher, wenn ihr Einfluß nicht sehr beschränkt wäre, nicht die behauptete Einförmigkeit des Mythos aufkommen ließe. Zweitens geht durch alle Aufsätze der Zeitschrift die Auffassung, daß wenigstens der Kern der Mythen, worunter alles Tatsächliche, selbst nebensächliche Einzelheiten verstanden werden, uralt und vorliterarisch sei. Es ist z. B. nach Siecke I 1, 49 „undenkbar und unmöglich, daß ein über weite Landstriche hin verbreiteter, dabei aber mit erstaunlichen Abweichungen erzählter Mythos seinen Ursprung von bestimmten literarischen Zentren aus genommen hat"; ein Satz, der durch Dähnhardts „Natursagen", namentlich deren zwei erste Bände gründlich widerlegt wird. Der wichtigste Einigungspunkt der an der Zeitschrift arbeitenden Gelehrten ist jedoch die Ansicht, daß die meisten Mythen sich auf den Kalender beziehen (Leßmann I 3, S. 33) und nicht aus dem Naturempfinden erwachsen sind, sondern aus der Astronomie (Hüsing II 2, S. 2 f.). Eine ausreichende Erklärung dafür, daß Kalenderbeobachtungen in mythische Form gekleidet wurden, wird nicht gegeben, und insofern ist die neuere Mythenvergleichung sogar weniger begründet als die alte vor 60 Jahren, die einer solchen nicht bedurfte, weil die Freude an der Naturschönheit und das Bedürfnis der Naturerklärung die Phantasie anregen mußten, und die nur darin litt, daß die poetische Freude an der Natur sich erst bei höherer Bildung einzustellen pflegt und daß der regelmäßige Übergang der durch poetisches Gleichnis geschaffenen Gestalten zu Göttern, zu Opferempfängern nicht erklärt werden konnte. Und doch muß sich für die Kalenderbeobachtungen ein Grund zu poetischer Fassung ausfindig machen lassen, da es tatsächlich Kalendermythen gibt, nur nicht in dem Umfang, wie die Mythenvergleicher dieser Richtung annehmen. Freilich ist mit der Erkenntnis dieses Grundes zugleich die Einsicht verbunden, daß diese Erklärung nicht verallgemeinert werden darf: nach dem Kalender richteten sich nämlich Zauberei und Feste, dabei wurde gesungen, und in diesen Liedern konnte auch auf die kalendarische Bestimmung hingewiesen werden. Immerhin bleibt dies ein nebensächlicher Punkt. Die Mitarbeiter an der genannten Zeitschrift machen ihn zum wichtigsten, sie gehen sogar

noch weiter in der Beschränkung des Inhaltes der Mythen, indem sie behaupten, daß sie sich fast ausschließlich auf den Mondlauf beziehen. Mondmythen sind nach Ehrenreich IV 1, 114 die universellsten und gleichartigsten aller Naturmythen. Es gibt zwar auch Jahreszeit- und Vegetationswechselmythen, aber diese entlehnen ihre Formen dem Mondwechselmythos (ebd. 184). Nach Hüsing, der früher an Gewittermythen geglaubt hatte (II 2, S. IX), aber durch Leßmann auf den Mond hingewiesen wurde (ebd. S. V), sind zwar „Mythen oder richtiger einzelne ihrer Gestalten auf die Sonne bezogen worden, die Erzählungen aber wurden dabei den Sonnenschicksalen nicht angepaßt: sie blieben Mondmythen und sind auch als solche zur Welt gekommen“ (ebd. S. VII). Bedeutet ἥλιος auch später „Sonne“, so ist doch Helios seinen Mythen nach Mondgott, und vermutlich bezeichnete auch ἥλιος ursprünglich in erster Reihe den Mond. Der Mondgott Apollon ἀργυρότοξος wurde zum Sonnengott erst, als man unter babylonischem Einfluß zum Sonnenjahr überging (Leßmann I 3, S. 36 f.). Auch mit dem Namen mehrerer Sternbilder, z. B. der Plejaden, Kallistos (II 1, 27) und Orions (ebd. 60) wurde nach Siecke entweder von Anfang an der Mond gemeint oder es gingen doch nachträglich auf die nach ihnen genannten mythischen Gestalten Züge des Mondgottes über. Das Überwiegen der Mondmythen wird damit erklärt, daß die ungeteilten Indogermanen, die, wie bereits erwähnt, den Kern der meisten Mythen geschaffen haben sollen, nur Mondmonate hatten (Leßmann I 3, 33 f.; Hüsing II 2, S. 7 f.), kein Sonnenjahr. Wenn in Märchen und Sagen die Drei- und Neunzahl durch die Sieben- und Zwölfzahl ersetzt sei, so wird dies daraus erklärt, daß diese sich auf das Sonnenjahr, jene auf den Mondmonat beziehen (Hüsing II 2, 7 f.), da man die 29½ Tage des synodischen Monats zunächst auf 30 abgerundet, dann die 3 dunkelen Tage als Epagomenen besonders gezählt an den Anfang gestellt und den Rest in drei neuntägige Wochen geteilt habe. Die Zahl der neun Musen gestattet keine andere Deutung als auf die Zahl der Mondwochennächte (Leßmann I 3. 37; vgl. 45). Auf die drei mondlosen Nächte werden die drei Tage, die Zeus bei Alkmene bleibt (Siecke I 1, 65), die drei Tage, während deren Hera die Geburt des Herakles verhindert (Siecke II 1, 15), und die drei Schwestern gedeutet, denen der schlangengestaltige Erichthonios übergeben wird (ebd. 32); auf das Wiedererscheinen des Mondes am vierten oder dritten Tag sollen u. a. die Mythen zielen, die Hermes am vierten (ebd. 66; II 1, 13), Athena am dritten Tag (I 1, S. 21)

geboren werden und Apollon den Drachen, Herakles die Schlangen am vierten Tage töten lassen (I, 1. 43). Diese Proben mögen genügen; fast die ganze griechische Götter- und Heroenwelt wird auf den Mond bezogen.

Mit den in der Mythologischen Bibliothek zu Wort kommenden Forschern berührt sich vielfach Karl Fries, der Vf. der Studien zur Odyssee (I Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft XV, 2—4. Leipzig 1910; II ebd. XVI, 4. 1911) und der „Griechischen Götter und Heroen vom astralmythologischen Standpunkte aus betrachtet“ (Berlin 1911), der aber andrerseits auch der Astralmythologie der „Pambabylonisten“ nahesteht. Vor den Mitarbeitern an der Mythologischen Bibliothek hat Fries voraus, daß er eindringlich nach der Entstehung des Ritus fragt; er läßt ihn aus einer Nachahmung des Naturvorganges sich entwickeln. „Das Tun der Götter selbst“ wird „von Priestern erstens erzählt, zweitens nachahmend dargestellt. In der Maske des Gottes tritt sein Diener auf“. Behaupten die meisten Anthropologen die Priorität des Kultus ⟨*vgl. o. S. 7*⟩, so hält dagegen Fries im allgemeinen daran fest, daß dieser jünger sei als der Mythos, den er darstellen soll; doch wird damit nicht ausgeschlossen, daß unverständlich gewordene Riten einen neuen Mythos hervorrufen konnten (z. B. Stud. I 236); so soll vielleicht aus den mimetischen Darstellungen des Gottes durch den Priester die Vorstellung von der mythischen Inkarnation des Gottes entstanden sein (ebd. 294). Die dargestellten Naturvorgänge findet auch Fries z. T. im Mondlauf, doch hält er Sieckes Mythendeutung für einseitig und nennt sogar (Stud. I 315) den Jahreslauf der Sonne „den Mythos, den einzigen großen, den es gibt, die gewaltige Naturlegende“, die alle Weltliteratur predige. Indessen führt er diese Ansicht nicht durch, sucht vielmehr zu vermitteln und meint (Stud. I, 93): „Es lassen sich etwa drei Gruppen von Naturvorgängen herausheben, deren der Nachahmungstrieb sich am stärksten bemächtigte, das ist der Wandel der Gestirne am nächtlichen Horizont“ (Himmel?), „das ist ferner das Aufleuchten der Sonne, bzw. des Mondes“ (?) „am morgendlichen Himmel und endlich der Kampf der erwachenden Frühlingsnatur mit dem alten Winter“. Warum die himmlischen Vorgänge und warum gerade diese immer wieder nachgeahmt wurden, erklärt Fries so wenig als Winkler und Jeremias, auf die er sich beruft.

Noch stärker als Fries betont Jane Harrison in der Themis (Cambridge 1913) S. 467, daß die Naturgötter eigentlich Jahresdämonen waren. Die Untersuchungen der Verfasserin werden haupt-

sächlich durch neuere Richtungen bestimmt, die von der Natursymbolik weit abführen ⟨*o. S. 12*⟩, allein auf einem Umweg gelangt sie doch dazu, auch der Mythendeutung erhebliche Zugeständnisse machen zu können. Sie faßt (447) die Götter zwar nicht als Naturmächte, aber doch als the expression of man's focus of attention on nature, womit sie, wie es scheint, sagen will, daß die Gottesvorstellung den Eindruck wiedergebe, den die Naturerscheinung auf das menschliche Gemüt ausübe. Mit der Hervorhebung dieser eigentlich selbstverständlichen, aber allerdings von den Anthropologen oft vergessenen Subjektivität des Mythos wird nun die Rückkehr zur Mythendeutung geöffnet, und diese beschränkt sich nicht auf die vermeintlichen Jahreszeitmythen, sondern zieht auch die Sonne (z. B. Phaethon, 454), den Mond (Phoibe, ebd.) und seine Phasen (Moiren, Horen, Charites, 389), den Himmel (z. B. Titan 454; Okeanos, 457) und andere Naturgegenstände mit oft seltsamen Begründungen in ihren Bereich.

Den Jahreszeitgöttern räumt auch Ed. Meyer ein weites Gebiet im antiken Kult ein, er glaubt z. B. (Reich und Kultur der Chetiter, Berlin [1914], S. 90) an ein großes Frühlingsfest, das überall in Kleinasien und Nordsyrien beim Erwachen der Vegetation begangen und bei dem die Vermählung der Erdgöttin mit dem Himmelsgott gefeiert wurde, wie er es auf einem Rlf. dargestellt zu sehen glaubt. — Einen griechischen und italischen Frühlingsgott, der während des Winters in der Erde schlafen sollte und der, weil die Heere im Frühling ins Feld zogen, auch als Kriegs- und Todesgott gegolten habe und unter dem Abzeichen der Lanze oder des Doppelbeils verehrt worden sei, sucht A. Roßbach, Castrogiovanni, das alte Henna in Sizilien, nebst einer Untersuchung über griechische und italische Todes- und Frühlingsgötter (Leipzig-Berlin 1912) aus den Sagen und den Namen von Adranos, Aias, Aleuas, Amphiaraos, Anytos, Kadmos, Kaineus, Kronos, Lykurgos, Neleus, Odysseus, Oinomaos und Phrixos zu erweisen. Wiederholt kehrt in den erwähnten Sagen der Zug wieder, daß der Held oder die mit ihm gepaarte Heroine (Hemithea, Bianna) in die Erde oder (Helle) in das Meer versinkt oder (Odysseus) in die Unterwelt hinabsteigt oder (Kronos) in ihr (?) schläft oder (Ares, Lykurgos) gefangen gehalten wird. Aus dem Sarkophag von Hagia Triada (Paribeni, Monum. ant. RAL. 1908, 1 ff.) wird gefolgert, daß dieser Kult in die minoische Zeit hinaufreichte.

Zahlreiche Vermutungen, die sich nur auf einzelne mythische Gestalten beziehen, müssen in diesem Bericht unerwähnt bleiben

⟨*s. o. 1 Anm. 1*⟩. Ohne Frage ist die naturalistische Mythendeutung wieder im Fortschritt begriffen, und deshalb empfiehlt es sich, auf das „Religion und Mythos" überschriebene sechste Kapitel der zweiten Auflage von Belochs griechischer Geschichte (I^2 1, S. 144 ff.), der auf ihrem Boden steht, etwas genauer einzugehen, als dies im Bd. CII, S. 142 dieses Jahresberichtes für das entsprechende dritte Kapitel der ersten Auflage erforderlich erschien, das 1893 mit seinen Behauptungen ziemlich vereinsamt stand. Daß Apollon ursprünglich ein Sonnengott gewesen sein müsse, scheinen nach Beloch seine Beinamen *Λύκιος*, *Φοῖβος*, *Χρυσάωρ*, *ἀργυρότοξος* zu beweisen (156); als Lichtgott tötet Apollon nach B. Python, den Dämon der Finsternis, hilft er den Menschen in der Not der Krankheit, befreit er die Herden von den Gefahren des nächtlichen Dunkels als *νόμιος* und *Καρνεῖος*, schützt er endlich die Seefahrer im Sturm; und da das Erscheinen der Sonne am Morgen mit Liedern begrüßt wurde, auch der Gesang in der Heilkunst primitiver Völker eine wichtige Rolle spielt, so ist Apollon zum Schutzgott der Musik geworden. Sonne und Mond sind die himmlischen Zwillinge; sowohl die Dioskuren, die deshalb auf weißen Rossen reiten oder auch selbst als weiße Rosse gelten und von denen Tag um Tag abwechselnd der eine oben, der andere im Schattenreich lebt, als auch Amphion und Zethos, Agamemnon und Menelaos, Herakles und Iolaos, Theseus und Peirithoos, Achilleus und Patroklos sollen solche Paare sein (161 f.). Mondgott ist nach B. auch Hermes, der deshalb den strahlenden Argos tötet, die Rinder des Apollon Helios raubt, die Augen der Menschen schließt und öffnet, endlich auch als Gott der Nacht Schützer der Diebe ist (160). Häufiger galt nach B. in Griechenland der Mond als weiblich. Die leuchtenden Arme sollen Hera als Lichtgöttin kennzeichnen (159 f.); der Zug des Aufhängens, der sich bei Artemis *Ἀπαγχομένη* (und vielen Heroinen) findet, wird auf das Schwinden des Mondes bezogen (148). Als Göttin des nächtlichen Dunkels tötet Artemis, welchen sie will (159 f.). Der Mythos von Athenas Geburt läßt nach B. (154) keinen Zweifel über ihre Natur als Blitzgöttin zu. Als solche führt sie die Lanze und deshalb wird sie Kriegsgöttin, als solche auch Städteeroberin und -erhalterin (*ἐρυσίπτολις*, *Πολιάς*) und weiterhin Schirmerin der friedlichen Arbeit. Zeus ist zum unterirdischen Gott geworden, „da er im Blitzstrahl in die Erde hinabfährt. Dort haust er, 'der unsichtbare Gott' (*Ἀΐδης*, *Ἀιδωνεύς*), in der finsteren Tiefe als Herrscher der Toten". Man denkt ihn sich in Höhlen wohnend (Zeus *Τροφώνιος*, *Ἀμφιάραος* S. 164 f.). Wie die Götter,

so werden auch die Heroen als verkörperte Naturerscheinungen gefaßt; denn aus dem Ahnenkult ist nach B. (169) der Heroendienst, der schon für das Epos vorausgesetzt werden muß, obwohl er im Zeitalter der Heroen selbst nicht erwähnt werden konnte, nicht entstanden (168), vielmehr wurden die Götter, „deren Kult nur eine beschränkte Verbreitung hatte, auch im Glauben ihrer eigenen Verehrer ihres göttlichen Charakters entkleidet“ (167). Indem soviele Lokalgötter zu Heroen herabsanken, entwickelte sich aus dem Götterhymnos der Heldengesang (181). Obwohl nach einer grundsätzlichen Bemerkung des Vf.s (168) das Schicksal der Vermenschlichung besonders die chthonischen Götter betraf, weil diese ihrer Natur nach an den Stätten haften, wo sie verehrt werden, also nur in seltenen Fällen eine weitere Verbreitung erlangen konnten, werden doch auch die meisten Heroen für Lichtwesen erklärt. Als „Sonnenheld“ wandert Odysseus wie Helios selbst, wie Herakles, wie Theseus in das Schattenreich (185), wo er wie Helios (Stesich. *fr.* 8) seine Mutter findet; im Schlaf wird er vom Phaiakenland nach Ithaka gebracht, wo er am Apollonfest die Freier erlegt. Ereuthalion, der Diener des „Sonnenhelden“ Lykoorgos, trägt die Waffen seines Herrn im Kampf, ebenso Patroklos die Waffen des Achilleus. Der Kampf der Danaer gegen die Kadmeionen ist nur eine andere Form ihres Kampfes gegen die Lykier, die Lichtgötter (197). Iason raubt dem Drachen der Finsternis das von diesem bewachte goldene Vließ und fährt auf seinem Lichtschiff heim (148). Daß die Nacht entweicht, wenn ihr Sohn, die Sonne, aufgeht, wird nach B. (147) in Orestes' Muttermord dargestellt. Der Apollonpriester Chryses ist eigentlich der Sonnengott Apollon selbst (188). Die Blendung und die Analogie der Telegonossage lassen keinen Zweifel, daß es sich auch bei Oidipus um einen Sonnenmythos handelt (196). Selbst von den Gesetzgebern sollen Lykurgos, „der Lichtbringer“, Zaleukos, „der Hellstrahlende“ und Charondas, „der Helläugige“, Sonnengötter gewesen sein (350). Die Heroinen werden meist als Mondgöttinnen gefaßt, so z. B. Helena (158, 185); Pasiphae, Kallisto (158) und wegen des Mythos vom Felsensprung die vorgriechische Diktynna (112). — Es war bei der Auswahl dieser Stichproben nicht wohl möglich, die Pflicht des Berichterstatters, möglichst nur die neuen und eigenartigen Behauptungen hervorzuheben, mit der andern zu vereinigen, auch die Begründung anzugeben; denn diese besteht in diesem Fall beinahe ausschließlich darin, daß die verschiedenen Behauptungen sich gegenseitig stützen sollen. Es wird von niemand bezweifelt, daß einzelne

griechische Götter Naturerscheinungen entsprachen und daß einzelne Götter Heroen geworden sind. Durch solche Einzelerscheinungen glaubt der Vf. sich berechtigt, das ihnen zugrunde liegende Prinzip zu verallgemeinern. Statt zu untersuchen, welche Umstände die Heroisierung der Götter begünstigten, setzt er sich über den von ihm selbst aufgestellten, übrigens nicht zutreffenden Grundsatz, daß die späteren Heroen meist Gottheiten der Unterwelt gewesen seien, kühn hinweg. So wie B. es denkt, sind nur selten Heroen und Heroinen unmittelbar aus Gottheiten entstanden, z. B. vielleicht Asklepios, der wenigstens bei Homer ein Mensch ist; die großen Gestalten des griechischen Heldenmythos sind, soweit ihr Ursprung sich mit einiger Wahrscheinlichkeit nachweisen läßt, von Haus aus Menschen gewesen, und wenn es Götter gibt, die ihren Namen als Beinamen führen, sind sie keineswegs aus diesen entstanden. Entweder sind sie frei erfunden und haben einen ihrer Heimat angemessenen Gottesnamen empfangen, weil es bei den Fürstenhäusern üblich war, bei der Namengebung an den Geschlechtskultus anzuknüpfen und deshalb die Berücksichtigung der religiösen örtlichen Überlieferung die Erfindung zu beglaubigen schien, oder sie stammen aus älteren, religiösen Überlieferungen, die aus sehr verschiedenen Ursachen, z. B. um ein unverständlich gewordenes Epitheton eines Gottes zu erklären, ebenfalls an den Kult anknüpfen konnte. Daß aus den vom Gotte berichteten Zügen leicht einzelne auf den ihm gleichnamigen oder sonst mit ihm verknüpften Heros übergehen konnten, ist richtig; aber das berechtigt nicht, diesen dem Gotte gleichzusetzen. Noch willkürlicher ist die Schlußfolgerung, daß, weil einige Gottheiten zeitweilig als Sonne, Mond, Blitz usw. gedacht wurden, allen oder den meisten Gottheiten eine Naturerscheinung zugrunde liegen müsse. B. fragt nicht, aus welchen Ursachen und unter welchen Umständen ein natürlicher Vorgang oder ein unbelebter Körper vermenschlicht und vergöttlicht werden könne, und steht in dieser Beziehung sogar hinter Natursymbolikern aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts zurück, von denen zwar viele irrten, wenn sie meinten, daß die ästhetische Freude an der Schönheit der Natur das leicht erregbare Gefühlsleben des primitiven Menschen aufs äußerste spannen, seine Einbildungskraft beflügeln und ihn schließlich dahin bringen könne, den durch diese geschaffenen Wesen einen manchmal kostspieligen Kultus zu widmen, die aber doch wenigstens z. T. das darin liegende Problem bereits erkannten.

III. Religionsgeschichte.

1) Die antike Religion im allgemeinen.

S. Reinach, Transact. 3 Internat. Congr. Hist. Relig., Oxford 1908, II 117 ff. beschreibt den gegenwärtigen Standpunktder griechischen und römischen Religionsgeschichte und Mythologie mit dem Streben nach Unparteilichkeit, aber doch mit stiller Bevorzugung der „anthropologischen“ Methode. — Auf demselben Kongreß behandelt T. R. Glover, ohne zu wesentlich neuen Ergebnissen zu kommen, den Dämonenglauben im späteren Altertum. — Toutain sammelt in den Études de mythologie et d'histoire des religions, Paris 1909 13 in den Jahren 1892—1908 erschienene Aufsätze über allgemeine und methodische Fragen (85) La religion en Grèce et à Rome, ses charactères généraux und (110) Les rites dans la religion grecque et la religion romaine, sowie über einzelne Gottheiten der Griechen und Römer, z. B. über Prometheus (182), Ianus (197)' Melikertes (185) und Liber pater (218), die zuerst in Daremberg und Saglio, Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines veröffentlicht waren. — Die auf das klassische Altertum bezüglichen Artikel der Encyclopaedia Britannica (11. Aufl.) sind von der Cambridge University Press 1911 besonders herausgegeben. Über griechische und römische Religion haben meist Farnell und Bailey gehandelt. — R. Wünsch, Arch. f. Religionswiss. XIV, 1911, 517 ff. berichtet über selbständige Publikationen auf dem Gebiete der griechischen und römischen Religionsgeschichte 1906 bis 1910. — A. Dieterich, Kleine Schriften, Leipz. u. Berl. 1911 enthalten an religionsgeschichtlichen Arbeiten die Zeitschriftenartikel (mit Ausschluß der Rezensionen), den Dresdener Vortrag über den Gott Sarapis, die kurze in der Strena Helbigiana veröffentlichte Notiz über Matris cena und die Habilitationsschrift über die orphischen Hymnen. Hinzugefügt sind zwei ungedruckte Stücke: ein Aufsatz über die verhüllten Hände und die Vorlesung über den Untergang der antiken Religion. — Für A. Gerckes und E. Nordens Einleitung in die Altertumswissenschaft hat S. Wide einen Abriß der griechischen und römischen Mythologie und Religionsgeschichte geschrieben. Der gegenwärtige Zustand unserer Wissenschaft wird kurz, klar und im ganzen auch richtig wiedergegeben. Wichtige eigene Untersuchungen wird man in einer derartigen Skizze weder suchen noch finden; aber Ansichten, die bei ihrer Abfassung zu-

fällig populär waren, von dem dauernden Ergebnis der Wissenschaft zu unterscheiden, hätte doch wohl auch zu den Aufgaben eines derartigen Abrisses gehört.

2) Griechische Religion.

a) Schriften über das Gesamtgebiet der griechischen Religion.

1907 ff. Nach längerer Pause sind drei weitere Bände von L. R. Farnells Cults of Greek States erschienen. Der dritte (Oxford 1907) behandelt Ge, Demeter und Kore (29 ff.), Hades Pluton (280 ff.), die Göttermutter und Rheia-Kybele (289 ff.), der vierte den Poseidon und (89 ff.) Apollon, der fünfte den Hermes, ferner (85 ff.) Dionysos, (345 ff.) Hestia, (374) Hephaistos, (396 ff.) Ares und (415 ff.) die vergötterten Naturkräfte, wie Blitz und Wind, den Gestirndienst, Quellen und Flüsse, die Nymphen, Horen, Chariten, Pan, die Musen, die Erinyen und die ihnen verwandten Gottheiten, endlich die Personifikationen. Die nur in Kultvereinen verehrten Gottheiten und die Privatdienste sind grundsätzlich ausgeschlossen; der Heroenkult sollte in einem besonderen Werk behandelt werden, für den der Stoff bereits 1906 gesammelt war, von dessen Erscheinen ich aber nicht sichere Kunde erhalten konnte. Die Anordnung innerhalb der einzelnen Kapitel ist gewöhnlich so, daß zuerst die Kulte, dann das Ritual besprochen werden; darauf folgt die Behandlung der Kultdenkmäler, endlich werden die Idealtypen ausführlicher besprochen als in einem Werke über die griechischen Staatskulte zu erwarten wäre. Der Übersichtlichkeit ist diese Art der Stoffverteilung nicht günstig; zwischen Kultus und Ritual läßt sich ebenso wenig scharf sondern wie zwischen Kult- und Idealbildern einer Gottheit. Durch das Fehlen eines alphabetischen Verzeichnisses, das wenigstens in den mir vorliegenden fünf Bänden nicht enthalten ist, wird bei Farnell das Auffinden einer Notiz sehr erschwert. Darum ist das Buch für wissenschaftliches Weiterarbeiten nicht leicht zu benutzen, so lesbar und verständlich es dadurch geworden ist, daß der Vf. sein Augenmerk auf verhältnismäßig wenige Fragen beschränkt. Damit hängt zusammen, daß die Probleme in Farnells Darstellung dem Leser und wahrscheinlich auch ihm selbst oft einfacher erscheinen, als sie in Wirklichkeit sind, und da er über die Zeugnisse, soweit sie ihm vorliegen, meist besonnen und umsichtig urteilt, so erweckt er nicht selten den Anschein, endgültig eine umstrittene Frage beantwortet zu haben, deren ganze Schwierigkeit er nicht durchschaut

hat. Ein großer Teil des Buches ist der Widerlegung von Vermutungen gewidmet, die namentlich englische und französische Forscher auf Grund anthropologischer Parallelen aufgestellt haben. Er hat meistens recht; aber wenn er ausdrücklich den hohen Wert dieser Methode (III, S. IV) anerkennt und erklärt, nur ihre Auswüchse bekämpfen zu wollen, so beweist er damit doch nur, daß er auch hier nicht bis auf den Grund des Fehlers vorgedrungen ist, vielmehr hauptsächlich dem gesunden Menschenverstand folgt, der in der Wissenschaft zwar auch viel wert ist, aber fast nur Falsches ausmerzt, keine großen Fortschritte herbeiführt. Mit Entschiedenheit wendet Farnell sich von Useners Theorie der Sondergötter ab, und trotz der Einwendungen, die L. Ziehen GGN, 1911, 115 in der ausführlichen Besprechung des 3. und 4. Bandes erhebt, hat er nicht selten das Richtige gesehen; aber wenn Farnell in dem Aufsatz The place of the Sondergötter in Greek Polytheism (Anthropol. Ess. presented to Tylor 1907, 81 ff.) glaubt, daß nur sehr wenige Götter in Griechenland ohne einen eigenen Namen verehrt wurden (93), und zwar meist junge, z. T. wie Amphidromos (95) und Myiagros (99) literarisch erfundene, so zeigt er auch hier, daß er das eigentliche Problem nicht erfaßt hat. In Wahrheit hat es seit den ältesten Zeiten in Griechenland sowohl solche Götter oder Dämonen gegeben, deren Namen, oft vielleicht die Übersetzung eines vorgriechischen, ihr Wesen und Wirken klar bezeichnete, also Sondergötter im Sinne Useners, als auch solche, deren meist vorgriechische Benennung dem Griechen früh unverständlich wurde; und da die Wesen dieser zweiten Klasse sowohl untereinander als auch den „Sondergöttern“ gleichgesetzt, außerdem oft auch durch Beinamen genauer bestimmt wurden, so entstanden zahlreiche Doppelbezeichnungen, die unter Umständen nachträglich wieder gespalten wurden. Es laufen durch die ganze Geschichte der griechischen Religion zwei Bewegungen nebeneinander her: eine die zur Gleichsetzung, eine andere, die zur Trennung führt; und jeder der beiden Prozesse konnte sich unter sehr verschiedenen Umständen vollziehen. Durch eine Anordnung des Staates oder der priesterlichen Behörde, durch spontanes Volksempfinden oder durch allmähliche Gewöhnung der Sprache, durch die Doktrin von Theologen und Altertumsforschern konnte sowohl die Gleichheit verschiedener Gottheiten zur Anerkennung gebracht als auch eine vorher einheitlich verehrte Gottheit in mehrere gespalten werden. Alle diese Fälle sind durch sichere Beispiele zu belegen, weit häufiger aber ist eine Entscheidung darüber, welches

Verhältnis vorliegt, nicht zu gewinnen; auch in einem Teil der von Ziehen angeführten Beispiele ist es nicht so klar, wie dieser glaubt. Das Wissen, ob die Einheit oder die Sonderung zweier Gottheiten ursprünglich ist, hat unmittelbar für die Wissenschaft nicht einmal Wert, denn so fruchtbar die Einsicht in die Möglichkeit dieser Fälle für die Erkenntnis der Wandelbarkeit religiöser Vorstellungen ist, so wenig wichtig ist an und für sich die Feststellung des Verhältnisses im einzelnen Fall; nur in Verbindung mit andern Tatsachen kann sie das Verständnis für das Entstehen einer Gottheit fördern.

1908. James Adam hat in einer Reihe von Vorträgen, die von seiner Witwe unter dem Titel The Religious Teachers of Greece being Gifford lectures on natural religion delivered at Aberdeen, Edinburg, herausgegeben sind, das Verhältnis der griechischen Denker und Dichter zur Religion zu zeichnen versucht. Es werden behandelt Homer (in der 3. Vorlesung), die Dichter von Hesiod bis zu Bakchylides (4), die Orphiker (5), Pindar (6), Aischylos (7), Sophokles (8), die Denker von Thales zu Xenophanes (9), Herakleitos (10 und 11), Philosophen von Parmenides bis Anaxagoras (12), das Zeitalter der Sophisten (13), Euripides (14 f.), Sokrates (16 f.), Platons Kosmologie (18), Spuren von Askese und Mystik bei Platon (19), Platons Erziehungslehre (20), Platons Ideenlehre (21). Als Ziel der Entwicklung der griechischen Philosophie betrachtet Adam (zuerst 114) die Durchkämpfung der Überzeugung von der Göttlichkeit der Seele und der sich daraus ergebenden Forderung, daß der Mensch nach der Göttlichkeit streben müsse. Nachdem diese Lehre durch die Orphiker zuerst in mythologischer Form ausgesprochen war, wurde sie von dieser nach Adam durch Platon gereinigt, sie wurde „intellektualisiert“. Die Bedeutung der Eleaten und des Empedokles für die Religionsgeschichte wird bestritten, dagegen Anaxagoras als Begründer des Theismus in der Westwelt hervorgehoben. Bei Euripides kann Adam bestimmte positive religiöse Prinzipien nicht als herrschend erkennen; dagegen soll die Sokratische Gebetsformel in ihrer vollendeten Gläubigkeit und Selbstunterdrückung ganz religiös, und zwar mehr christlich als griechisch sein. Platons Timaios bereitete nach Adam den Weg für Philon und die Lehre von der differentiated unity der Gottheit die christliche Dreieinigkeitsvorstellung vor. Die platonische „immanente Transszendenz“ der Idee soll die tiefsten Gedanken in Paulus' Briefen und Evangelium sowie den Briefen des Johannes ausgelöst haben. — Für K. Schmidts Schrift Das Geheimnis der

griechischen Mythologie und der Stein von Lemnos (Gleiwitz 1908) kann auf Pedersens Besprechung, Berl. Phil. Wochenschr. 1910, 243, verwiesen werden.

1909. Reisch, Entstehung und Wandel griechischer Göttergestalten, Wien. — In Franz Polands Geschichte des griechischen Vereinswesens, einer Preisschrift der Fürstl. Jablonowskischen Gesellsch. (XXXVIII, 1909), ist S. 173 ff. von den religiösen Vereinen und der Götterverehrung gehandelt.

Das Jahr 1910 brachte A Handbook of Greek Religion von A. Fairbanks (Greek Series for Colleges and Schools ed. under the Supervision of Herbert Weir Smyth, New York, Cincinnati, Chicago), das aber in Wahrheit keineswegs ist oder sein will, was es im Titel zu sein verspricht. Auf eine lange Einleitung, in der hauptsächlich erörtert wird, ob man überhaupt von einer griechischen Religion sprechen könne und wie sich die Götter im Kultus und Mythos unterscheiden, folgt (39 ff.) eine Darstellung der Formen des religiösen Glaubens und der Riten; in vier Kapiteln werden Offenbarung und Inspiration, die Götterverehrung (65 ff.), die griechischen Götter (138 ff.), die Seelen und das Leben nach dem Tode (168 ff.) behandelt. Der zweite Teil, der eine Skizze von der griechischen Religionsgeschichte geben soll, ist in fünf Kapitel gegliedert, von denen das erste (189 ff.) die Anfänge, das zweite (215 ff.) das griechische Mittelalter, das dritte (230 ff.) die griechische Religion im 7. und 6. Jh., das vierte (249 ff.) die Blütezeit des 5. und 4. Jhs., das fünfte (273 ff.) endlich die Ausgänge darstellen soll. Der dritte Teil (294 ff.) trägt die Überschrift Religion and other phases of life in Greece; es wird hier gehandelt über das Verhältnis der Religion zur bildenden Kunst und zur Literatur, zur Gesellschaftsordnung (306 ff.), zur Philosophie (322) und über die eigentümliche Natur der griechischen Religion (334). Den Beschluß machen drei Anhänge, von denen der erste eine Geschichte des Artemisdienstes, der zweite eine Übersicht über die wichtigsten athenischen Feste, der dritte eine Auswahl aus der Bibliographie geben will. Natürlich kann in diesem Rahmen eine einigermaßen gleichmäßige Übersicht über die griechische Religion auch nur von einem einzelnen Gesichtspunkt aus nicht geboten werden. Die Ausführung entspricht der seltsamen Anlage des Buches, s. Berl. Phil. Wochenschr. XXXII, 1912, 912. — Farnell, Class. Quart. IV, 187 hebt hervor, daß im Griechischen ein Gott nach seinen Verehrern heißen kann; so erklärt er Zeus *Ἵκτωρ, Ἀφίκτωρ, Ἱκέτης, Ἀλάστορος, Γεωργός, Ὁμόγνιος*, Hera

Παῖς, Τελεία, Χήρα. Er nennt diese, wie er sagt, nicht häufige Erscheinung ein Greek magico-religious law. Die Erscheinung reicht, wie mir scheint, weiter als der Vf. meint; vgl. z. B. Apollon Lykeios, Zeus Lykaios, die ursprünglich wahrscheinlich von den „Wölfen", d. h. von den wegen Totschlags Verbannten angerufen wurden; andere Beispiele für die Anähnlichung der Gottheit an ihre Verehrer bieten Mythen wie die von der Entsühnung einer Gottheit, an die sich die der Sühne Bedürftigen wandten, und die Attribute. Es ist ja auch kein Wunder, daß der leidende Mensch Trost und Hilfe bei einem Wesen sucht, das gleichen Schmerz erlitten haben soll, und deshalb sich sowohl an Gottheiten wendet, von denen der Mythos das bereits erzählt, als auch solche Mythen auf diejenigen Wesen überträgt, deren Hilfe er im entsprechenden Fall erhofft. — Das kirchlich genehmigte Buch von Habert, La religion de la Grèce antique, Paris o. J., will eine populäre Darstellung geben ohne den Anspruch, immer eigene Forschungen vorzulegen. Nach einer Einleitung, in der zuerst Dufourcq, der Verfasser der in mehreren Auflagen erschienenen Histoire comparée des religions paiennes et de la religion juive, die Entwicklung der griechischen Religion bis auf Alexander allgemein skizziert, dann Habert selbst die Eigenart des Griechenvolkes kennzeichnet, wird zunächst die griechische Naturreligion in drei Kapiteln behandelt, von denen das erste die Reste eines noch roheren Zustandes, das zweite die Beziehungen zu den orientalischen Religionen erörtert; es folgt eine Darstellung der ältesten Lokalkulte, zuerst der kretischen und mykenischen, dann der kleinasiatischen, endlich der ältesten griechischen. Großen Wert legt Habert auf ähnliche Erscheinungen bei heutigen „Wilden", mit deren Hilfe er z. B. das Wesen der griechischen Mysterien aufhellen zu können glaubt (510); darüber werden nicht selten die antiken Zeugnisse übersehen oder gering geachtet. Wie in dem von ihm verfaßten Abschnitt über die griechische Religion in der kirchlichen Veröffentlichung Où en est l'histoire des religions, Bd. I Les religions non chrétiennes, dem Loisy, Rev. hist. litt. relig. 1912, S. 87 erhebliche Fehler nachweist, enthält auch dies Sonderwerk, das von Poussin, Mus. Belge, bull. litt. XIV, 1910, 343 gerühmt wird, sonderbare Irrtümer; Habert verwechselt z. B. nicht nur Eleusinien und Mysterien (523), sondern meint auch, Herodot spreche von den Mysterien als einem fünfjährlichen Fest. Der Hierophant, der ebd. richtig Eumolpide genannt wird, soll (524) Keryke gewesen sein; 525 wird eine phantastische Beschreibung des Festes gegeben.

1911. Lanzani, La religione Greca e gli studi degli antichi e dei moderni, Atene e Roma XIV, 1911, 224 ff. enthält die Einleitung zu Universitätsvorlesungen über griechische Religion, die in Pavia gehalten sind. In seltsamer Auswahl bietet der Vf. eine Übersicht über die von ihm für besonders wichtig gehaltenen Theorien, ohne eigene Ansichten zu äußern.

1912. Murray, Four Stages of Greek Religion. Oxford. — L. R. Farnell, The Higher Aspect of Greek Relig., Lectur. deliv. at Oxford and in London in April and May 1911, London 1912 behandelt folgende Punkte: 1) Allgemeine Züge der griechischen Religion und ihren Ursprung; 2) Das religiöse Band und die Sittlichkeit der Familie; 3) Stammreligion und Stadtreligion; 4) Einfluß des Systems der Stadtreligion auf das religiöse Gefühl, auf Sitte und Gesetz; 5) Ausdehnung der griechischen Religion über die Grenzen der Polis; 6) Persönliche Religion in Griechenland. Trotz der weit kürzeren Fassung treten einzelne für die Gesamtauffassung Farnells wichtige Gedanken hier schärfer hervor als in dessen Hauptwerk ⟨*o. S. 30*⟩. Es wird betont, daß die hellenische Religion, abgesehen von den Mysterien, niemals individualistisch war (42), womit gemeint ist oder, wenn ich den Vf. nicht richtig verstanden habe, wenigstens gemeint sein sollte, daß sie nicht sowohl Bedürfnisse des einzelnen befriedigte als vielmehr solche der sozialen Organismen, der Familie, des *γένος*, des Stammes, des Stadtstaates. Die Familie wurde (57) hauptsächlich durch das gemeinsame Mahl an dem Familiengrab zusammengehalten; der dort verehrte göttliche Vorfahr verschmolz im Gefühl seiner Nachkommen mit dem Gott, so erklärt Farnell Gestalten wie Zeus *Ἀγαμέμνων* und Poseidon *Ἐρεχθεύς*. Daß die Religion des Stadtstaates aus der Zusammenfassung von Religionen der kleineren Verbände entstanden ist, wird daraus gefolgert, daß die Bürger der Polis sich auch später noch als Familie fühlten, und z. B. den Kult des *Z. Ἑρκεῖος* übernahmen (65). Farnell bestreitet, daß selbst der am wenigsten Gebildete den Apollon von Athen, Sparta oder Branchidai für einen von dem delphischen verschiedenen Gott gehalten habe. Soll damit, wie es scheint, geleugnet werden, daß die gleichnamigen Götter der verschiedenen Kultstätten auch unterschieden werden konnten, so ist dies mit zahlreichen Zeugnissen aus dem Altertum schwer zu vereinigen und schon deshalb unwahrscheinlich, weil ja doch an jeder bedeutenden Kultstätte die Gottheit selbst, und zwar oft dauernd anwesend gedacht wurde; aber vielleicht meint Farnell nur, daß die Gleichheit des Namens und die durch die Dichtung

und die bildende Kunst geschaffene Einheitlichkeit der Persönlichkeit es ermöglichte, die gleichen Götter verschiedener Kultstätten auch für gleich zu halten. Diese schon früher oft aufgestellte Erklärung kann sich auf den gleichen Gedankenwiderspruch in der Auffassung der katholischen Heiligen berufen.

1913. Auf dem Leidener Kongreß warnt Farnell (Act. du IV congr. intern. d'hist. d. relig. S. 140) davor, jeden Heros, der später einen Kult hatte, für einen vermenschlichten Gott zu halten; oft hat sich nach Farnell der Kult erst aus dem Epos entwickelt. — Auf demselben Kongreß empfahl und begründete Nilsson (Actes 131 ff.) den Plan eines Lexikons der griechischen und römischen Religion, mit Ausschluß der Mythologie, das bei Teubner erscheinen soll. Die verschiedenen Anschauungen und Hypothesen der Religionswissenschaft sollen darin berücksichtigt werden, ebenso religiöse Bewegungen und Denkrichtungen, auch die allgemeine Weltanschauung der Zeiten, die philosophischen Lehren, soweit sie zur Religion Stellung nehmen, auch einzelne Persönlichkeiten, wie Xenophanes, Aischylos und Platon, das Örtliche, Zeitliche und Persönliche des Kultus, seine Beziehungen zum Staat, Kulthandlungen, Gegenstände des Aberglaubens und die Volksmedizin. Gewiß könnte auch ein solches Werk förderlich sein, obwohl man zweifeln muß, ob die lexikalische Form dafür geeignet ist; sie zerreißt das Zusammengehörige und ist unübersichtlich, weil sie nicht an den Namen feste Lemmata hat, wie das mythologische Lexikon; auch hat dieses allmählich immer mehr auch den Kultus herangezogen, der in der Tat oft vom Mythos untrennbar ist, so daß an vielen Stellen Wiederholungen des dort bereits Gesagten unvermeidlich sein würden. Es fragt sich, ob das erstrebenswerte Ziel, soweit es überhaupt lexikalisch erreicht werden kann, d. h. die Darstellung der Religionsaltertümer mit Ausschluß der Religionsgeschichte, nicht besser durch die ohnehin notwendige und längst geplante Neubearbeitung der veralteten Teile des Mythologischen Lexikons erreicht wird.

Anhangsweise ist hier noch einiger *etymologischer* Arbeiten über mythische Namen zu gedenken ⟨*vgl. o. S. 18*⟩. Die wertvollsten dieser Untersuchungen sind F. Solmsens Beiträge zur griech. Wortforschung, Straßburg 1909. — H. Ehrlich, Zur indogermanischen Sprachgesch., Beil. zum Jahresber. des Altstädtischen Gymnasiums, Königsberg in Preußen 1910, deutet u. a. Apollon als den „Glänzenden“, ἐριούνιος als den „sehr Schnellen“, Ἀργειφόντης als den „an Schnelligkeit Reichen“, ἰοχέαιρα als die „den Jagdruf Gellende“. —

Osk. Hey, Die Wurzeln der griech. Religion in besonderem Zusammenhang mit dem Traumglauben, Ein histor. Versuch, Progr., Neuburg a. D. 1910, stellt (9) Apollon zu pellere, glaubt (28. 2), daß Athena ursprünglich die Göttin des reinen Äthers war, daß ihre Lanze ursprünglich den Blitz bedeutete, daß die Göttin aber später auf den Mond bezogen wurde. Bellero-phontes, dessen Namen zu vellera und φαίνω gestellt wird, soll die leuchtenden Lämmerwölkchen bezeichnen (51), Helle (vgl. ἑλάνη) das Wetterleuchten (4), Hymen wird zu ind. Soman gestellt (10), Persephone (10. 2) zu παρσένος oder zu πέρθω.

Derartige mythologisch-etymologische Untersuchungen zeigen, daß ein großer Teil der griechischen Götter und Heroennamen eine einleuchtende Erklärung aus dem Griechischen nicht zuläßt. Solche undeutbare Namen müssen entweder aus untergegangenen Perioden des Griechischen beziehungsweise derjenigen Sprache stammen, aus der dieses hervorgegangen ist, oder aus fremder Sprache herübergenommen sein. Je nachdem die eine oder die andere Art der Namendeutung ausschließlich angewendet oder wenigstens bevorzugt wird, entstehen verschiedene Weisen, die Religion und den Mythos zu betrachten.

b) Die Herleitung griechischer Mythen und Kulte aus indogermanischer Urzeit

auf Grund der Gleichsetzung von mythischen Namen ist auch in dieser Berichtsperiode wieder weniger versucht worden als in der vorhergehenden; doch streben von den Mitarbeitern an der Mythologischen Bibliothek ⟨*s. o. S. 19*⟩ mehrere nach diesem Ziel, z. B. Hüsing ⟨*s. u. S. 40*⟩ und Wolfg. Schultz, der aus der Vergleichung germanischer und griechischer Rätsel urindogermanische Mythen zu gewinnen sucht (s. dagegen Tittel, Berl. Phil. Wochenschr. XXXIV, 1914, 1230 ff.); und Bloomfield, The Religion of the Veda, The ancient Religion of Indra from Ṛgveda to Upaniṣad, New York-London 1908, trägt viele der alten von ihm selbst in früheren Schriften oder auch von andern aufgestellten Gleichsetzungen indischer und griechischer Götter wieder vor. — L. v. Schröder, Mysterium und Mimus im Ṛigveda, Leipz. 1908, erschließt für die ungeteilten Indogermanen mimetische Aufführung von Mythen. Er faßt die Ākhyānalieder des Ṛigveda, in denen nach Oldenberg die zur Herstellung eines Zusammenhanges notwendigen Stücke in Prosa hinzugefügt und daher nicht in die

Sammlung aufgenommen wurden, als Reste einer primitiven Dramatik. So soll z. B. (155 A.) der Drachenkampf ein kultliches Mysterion der „arischen", d. h. indogermanischen Urzeit gewesen sein, von dem sich eine Spur z. B. (212) in dem delphischen Septerion und, wie aus der dramatischen Gestaltung der betreffenden Eddalieder gefolgert wird (219), in den nordischen Mythen von Lokis Flucht, Verfolgung und Gefangennahme durch die Götter erhalten habe. Auf diesem Umweg will Schröder die urindogermanische Mythologie wieder zu Ehren bringen. Daß auch Kuhn, dessen „tiefgründige Arbeiten" er weit höher stellt als die „geistreichen Spielereien" M. Müllers, im einzelnen irrte, wird dabei zugegeben; aber Gleichungen wie die von Mars und den Marutas, die Schröder 148 nach Kuhn und v. Bradke aufnimmt, oder die von Hermeias und Sarama, an der er trotz des verschiedenen Geschlechtes festhält (178), sind schwerlich besser als die von ihm verworfenen, und seine eigenen Vermutungen passen sich zwar heute beliebten Ansichten an, werden sich aber wahrscheinlich auch nur z. T. behaupten können. Er erkennt z. B. (124) das Seelenheer, das unter Führung eines männlichen Wind-, Seelen- oder Fruchtbarkeitsgottes schreckend, aber zugleich segnend durch die Lüfte fährt, in dem Jagdzug des Zagreus und der Hekate-Artemis, in den Amazonensagen, in den Mainaden, Satyrn, Silenen, Nymphen, Gandharven, Apsarasen endlich in dem Kinderheer des germanisch-lettischen Glaubens und vereinigt damit Vorstellungen, die nur dadurch in die Urzeit hinaufgerückt werden, daß erstens die naheliegende Möglichkeit einer späteren Übertragung außer acht gelassen und zweitens nicht Hingehöriges (wie die Gandharven und Apsarasen) in die Reihe gestellt wird. Der Hinweis auf dramatische Darstellungen des Mythos enthält einen richtigen und fruchtbaren Gedanken, aber schwerlich gehen solche Aufführungen, die sich, wie namentlich Fries ⟨*o. S. 24*⟩ zu zeigen versucht, auch bei nichtindogermanischen Völkern finden, in die proethnische Urzeit zurück, und in der Regel ist das Verhältnis von Mythos und Mimus wohl umgekehrt, als es Schröder und ihm folgend auch Fries annehmen, d. h. der Mythos ist erst eine Projektion des Ritus. Es ist doch z. B. ungleich wahrscheinlicher, daß die göttlichen Kureten und Korybanten mythische Gegenbilder zu irdischen Tänzern sind, als daß diese den Göttertanz nachahmten, wie Schröder (131 ff.) glaubt. — Am weitesten geht in der Annahme indogermanischer Götter Brunnhofer, Arische Urzeit, Forsch. a. d. Gebiet des ältesten Vorder- und Zentralasiens nebst Osteuropa (Bern 1910), der u. a. Baukis (208 ff.) zu Moki,

Hermes (176, 190 ff.) zu ar(a)mati, Kentauros (179) zu Gandharva (= kam-dharva „Wasserbewahrer"), Narkissos (210) zu Narāçansa, Orion (179 f.) zu Varuna, Polyphemos (185) zu Purūravas stellt. — Arbois de Jubainville, Táin Bó Cualnge, Enlèvement du taureau divin, Paris 1907, will Übereinstimmungen zwischen irischer und griechischer Sage, A. Hoffmann-Kutschke, Rec. de trav. rel. à la philol. et à l'arch. XXXI, 1909, 66 ff. altarische Mondreligion erweisen. — H. Reichelt, Indog. Forsch. 1913 23 ff. folgert aus dem griechischen Namen Akmon und aus den indischen Mythen von der Befreiung der Kühe aus der Berghöhle, daß die Indogermanen den Himmel sich als steinern dachten und dann, als diese Vorstellung aufgegeben wurde, eine Spur davon in dem Mythos lebendig erhielten, daß Indra den Berg gespalten habe, auf daß Licht und Regen zur Erde niedersteigen könne. In Wahrheit ist selbst für die Stellen des Ṛigveda, in denen die Befreiung der Kühe aus der Höhle erwähnt wird, keineswegs ganz sicher, daß diese, was an sich doch fern liegt, in den Wolken oder am Himmel gesucht wurde; die griechischen Mythen, die mit dem Siege Indras über Vṛtra verglichen zu werden pflegen, beziehen sich auf die Gewinnung irdischer Quellen ⟨*Jahresber. CII S. 142*⟩.

Andere Sprachforscher äußern sich jedoch wenigstens hinsichtlich der Namensgleichsetzungen vorsichtiger. Mehringer, Indog. Forsch. XXI, 1907, 313 erklärt die Seltenheit urindogermanischer religiöser Namen daraus, daß sie Tabu waren, Schrader bei Hastings, Encycl. II 33 schreibt den ungeteilten Indogermanen nur einen ausgebildeten Animismus und Fetischismus, dazu auch einzelne himmlische Götter, Sonne, Mond, Morgenröte, auch das Feuer zu, die jedoch namenlos, d. h. nur mit dem Namen der durch sie vertretenen Erscheinungen und Kräfte verehrt wurden. — Meillet, Einführung in die vergleichende Grammat. d. indogerm. Spr., übers. von Printz 1909, 246 f. findet sogar, daß im ganzen der Wortschatz der einzelnen indogermanischen Sprachen auf keinem Gebiet so weit auseinander geht, wie bei den auf die Religion bezüglichen Begriffen; er gibt sogar mit Hüsing, Myth. Bibl. II 2, 1909, S. 93 zu, daß altbulg. bogu aus dem altpersischen baga entlehnt sein könne, erkennt aber doch den ungeteilten Indogermanen gewisse Vorstellungen von der Gottheit zu.

Von einzelnen Gestalten der Religion und des Mythos bei Griechen und Römern versucht G. Hempel, Transact. Amer. Phil. Assoc. XLIV, 1913, 192 f. Apollons Gleichsetzung mit Agni Saparyeṇya zu rechtfertigen, indem er aus ägyptischen und assyrischen Trans-

skriptionen auch für den griechischen Namen anlautendes S erschließt, dessen regelmäßiger (boiotisch-attischer) Ersatz, der Spiritus asper, verloren gegangen sei, weil Φοιβοσαπόλλων als ein Wort empfunden wurde. — Tritonis *Athena* entspricht nach Hüsing, Die iran. Überliefer. (Myth. Bibl. II 2, 1909) 128 (vgl. Hoffmann-Kutschke, Rec. de trav. rel. à la phil. et à l'arch. ég. et ass. XXV, 1908, 141) der sakischen Tritona Aϑwijāna, dem Patronymikon zu Trito Aϑwija. — *Elysion* stellt Schrader in Hastings Encycl. of Rel. and Eth. II 30 zu lit. Vielona und altnord. Valhǫll, folgert aber daraus nur eine arische Wurzel: *vel, *vol, *vêl, „Totenseele" und hält die Annahme eines indogermanischen Totenreichs für unerweislich. — *Erinys* ist nach Farnell, Cults of Gr. St. III 50 ff. von Saraṇyu zu trennen. — A. Beriedale Keith, Class. Rev. XXI, 1907, 172 gibt diese sprachliche Gleichsetzung zwar ebenfalls preis, glaubt aber, daß genug sachliche Übereinstimmungen bleiben. — Den *Kabiros*, der, wie aus den in die Erde versenkten Opfern geschlossen wird, ein chthonischer Gott war, setzt Wackernagel in der Zs. f. vgl. Sprachforsch. 1907, 317 dem indischen Kúbera, dem Vertreter der Geister der Tiefe, gleich, weil phoinikische Kabiren unbezeugt und im ältesten Griechenland nicht mehrere Kabiren verehrt worden seien. S. dagegen Sittig, De Graecor. nominib. theophoris, Halle, Diss. 1911, S. 143. 2. — Die Gleichung Kentauros Gandharvá verteidigt ausführlich Hüsing, Die iran. Überlief. und das ar. System (Myth. Bibl. II 2), 1909, S. 217 ff. — Die lernaiische *Hydra* und *Kerberos* entsprechen nach Hüsing a. a. O. 154 der dreiköpfigen Schlange Çarvara, die (169) ursprünglich eine Mischgestalt aus einem hundeartigen Tier und einer Schlange gewesen sein soll. — Endlich sei angeführt, daß Leßmann, Die Kyrossage in Europa, Progr., Charlottenb. 1906, den Zug der Aussetzung eines Kindes infolge einer dem Vater von ihm drohenden Gefahr durch die Vergleichung keltischer, germanischer, litauischer und slavischer Sagen als einen zusammenhängenden indogermanischen Mythos, wie er bisher nicht bekannt gewesen sei, erweisen will.

Mehr als in der Mythologie der klassischen Völker, die dank der größeren Zahl von Zeugnissen und auch infolge einer feiner ausgebildeten Methode im Durchschnitt weiter in die Geschichte der einzelnen Mythen hinaufzudringen vermag und die dadurch auch mehr gegen übereilte Vergleichung sekundärer Sagenformen geschützt ist, blüht die komparative Mythenforschung unter der Sagenüberlieferung anderer indogermanischer Völker; doch liegt es

nicht im Plan dieses Jahresberichtes, auf diese Untersuchungen weiter, als bisher geschehen ist, einzugehen.

Als E. Kuhn in der Vorrede zum zweiten Bande der Mythologischen Studien seines Vaters A. Kuhn ⟨*s. o. S. 17*⟩ die Hoffnung auf eine Erneuerung der vergleichenden Mythologie im Sinne seines Vaters aussprach, war ihm wahrscheinlich schon bekannt, wenn auch in seiner Bedeutung für die Frage noch nicht klar, ein Vertrag, den der König der Mitani im Anfang des XIV. Jhs. mit dem Chetiterkönig abschloß und in welchem als Götter der Mitani Mitra, Varuna, Indra und die Nasatya, d. h. die Açvin erschienen. Damals also herrschten Inder oder Eranier, vielleicht noch ungetrennt, im oberen Teil Mesopotamiens, sie konnten von den benachbarten Assyrern Götter empfangen, und da von Kleinasien nach der Balkanhalbinsel schon im zweiten Jahrtausend ein reger geistiger Austausch nachweisbar ist ⟨*s. u. S. 45 ff.*⟩, so gewinnt die früher nur als Vermutung mögliche Meinung eine feste Grundlage, daß die allein der Prüfung standhaltenden Übeinstimmungen zwischen griechisch-römischen und indischen Götternamen Zeus, Juppiter und Dyāus „der leuchtende (Himmel)“, Dioskuroi und Divás nápātā „die Söhne des leuchtenden (Himmels)“, deus und devas „der leuchtende (Gott)“ nicht aus gemeinsamer Religion der Indogermanen, sondern daraus zu erklären seien, daß die Inder diese Gottesnamen direkt, die Griechen und die von ihnen abhängigen Römer mittelbar aus dem assyrischen Pantheon entlehnten, in dem der Himmel als Vater der himmlischen Zwillinge und die leuchtenden Sterne als Götter gelten. Nachdem bereits früher assyrische und andere semitische Dioskuren nachgewiesen waren ⟨*o. Bd. CXXXVII 57*⟩, ist jetzt der Kreis geschlossen und für diese letzten als indogermanisch geltenden Götter nicht bloß die Möglichkeit, sondern eine hohe Wahrscheinlichkeit gewonnen, daß sie einem nicht indogermanischen Volke entlehnt sind.

c) Die Herleitung griechischer Kulte und Mythen aus vorderasiatischen.

Während die indogermanische Urreligion von einer zwar jetzt wieder etwas wachsenden, aber immer noch kleinen Zahl von Forschern angenommen wird, erfreut sich die lange fast aufgegebene Ansicht, daß die älteste griechische Kultur mit der westasiatischen, auch der semitischen, näher zusammenhänge, zahlreicherer Anhänger. Allerdings behauptet Farnell, Greece and Babylon, a Comparative Sketch of Mesopotamian, Anatolian and Hellenic Religion, Edinb.,

1911, S. 46 ff., daß die vorgriechische, d. h. kretisch-mykenische Kultur Griechenlands, die kleinasiatische und die assyrische zwar morphologisch verwandt seien, sich aber in anderer Beziehung, z. B. durch das Fehlen selbsterniedrigender Bußen bei den Griechen unterschieden (190 ff.). Allein ein derartiger Unterschied würde, falls er bestände, höchstens für die Beurteilung des Volkscharakters wichtig sein, für die Frage nach dem Zusammenhange zweier Religionen ist er jedenfalls bedeutungslos. Übrigens finden sich auch im späteren Griechenland, wenngleich nicht in so entwürdigender Weise, Reste demütigender Bußübungen, und es läßt sich annehmen, daß sie im vorgeschichtlichen Griechenland weit öfter geübt wurden und drückender waren. Daß die Übertragung einer Vorstellung von Volk zu Volk nur dann angenommen werden dürfe, wenn auch zahlreiche andere Übereinstimmungen zwischen beiden Völkern sich finden, an denen kein anderes Volk teilnimmt, ist eine zu weitgehende Behauptung Farnells (37 ff.), weil ein großer Teil der religiösen Ideen und Gebräuche allen alten Kulturvölkern gemeinsam ist; übrigens finden sich innerhalb des ganzen Kulturgebietes Teile, in denen die Griechen den kleinasiatischen Völkern, andere, in denen sie den Semiten, wieder andere, in denen sie den Ägyptern näher stehen, so daß die von Farnell verworfene Ansicht sogar vor seinen eigenen übertriebenen Forderungen besteht. Seine Warnung hat daher auch nicht viel Eindruck gemacht, zumal die Erschließung der vorgeschichtlichen Kulturen Südeuropas einen, freilich von dem früher eingeschlagenen abführenden Weg zeigt, auf dem man zu einer Erklärung für die Übereinstimmung griechischer und semitischer Mythen und Kulte gelangen kann. — Was im XVII. Jh. so beliebt war, die Zusammenstellung griechischer Mythen und biblischer Berichte, wird jetzt nur noch von einigen Eigenbrödlern versucht. Fourrière leitet auf dem Oxforder Kongreß (Transact. of the 3. Intern. Congr. Hist. Rel. II, 183) den Sonnendienst von Kreta, Lakonien und Arkadien von ausgewanderten Daniten her, die ihren Sonnenbaʿal mit dem goldenen Kalb verschmolzen und die auch, wie Fourrière in Leiden (Act. IV Congr. hist. rel. 126 f.) beweisen wollte, einen Quell der Akropolis nach einem heimischen ʿAin Baʿal, d. h. „Quelle des Baʿal“, des durch Zeus später in die Grotte zurückgedrängten Apollon, nannten; Haury verfaßt eine Schrift „Über die Herkunft der Kabiren und über Einwanderung aus Palästina und Böotien“, München 1908 und eine andere „Das Eleusische Fest ursprünglich identisch mit dem Laubhüttenfest der Juden“, München, 1914; in der letzteren Arbeit deutet er u. a.

(S. 14) Iobakchos als Jahwe Boḳeḳ, „Jahwe ist der sich sehr Ausdehnende“ oder „der üppig Sprießende“. Haury folgert übrigens aus Apollon *Πτῷος*, den er dem Ptah, und aus Orion, den er dem Horos gleichsetzt, daß auch Ägypter sich in Boiotien niederließen. An ägyptischen Einfluß auf Argolis und Eleusis glaubt wie in früheren Schriften P. Foucart, Les mystères d'Éleusis, Par. 1914, S. 1 ff. Aber auch diese Vermutungen haben wenig Anklang gefunden. Dagegen hat Bérards Ansicht, daß sich namhafte Reste der Phoiniker in der vom griechischen Epos geschilderten Zeit auf den Mittelmeerinseln erhalten hatten, noch immer nicht ganz wenige Vertreter. Ph. Campanet, Phéniciens et Grecs d'après l'Odyssée, Étude géographique et sociale, par une méthode nouvelle, Paris 1906 (s. dagegen Terzaghi, Atena e Roma, 1907, 98 ff.; vgl. auch A. J. Reinach, Rev. ét. gr. XIX, 1906, 323 ff.; Brugnola ebd., 1908, 84 ff.), hält z. B. die Phaiaken, „die Schwarzen“, für Semiten, die sich auf Scheria (phoin. die „Schwarze“) oder Ischia, d. h. Iscla, I-schra „schwarze Insel“ bei Kyme (phoin. „die Hohe“) niedergelassen hatten. Beifall hat er u. a. bei Hennings, Neue Jbb. XXV, 1910, 296 ff. gefunden. — M. Kraus, Class. Rev., 1908, 17 hält Aphaia (יפה) für die phoinikische Entsprechung von *καλλίστη*. Mit ausführlicher Begründung hat Aßmann (Zur Vorgeschichte von Kreta, Philol., 1908, 161 ff.) Phoiniker oder, wie er jetzt vorsichtiger sagt (164), Semiten als Träger der mykenisch-kretischen Kultur erweisen wollen. Er stützt sich erstens auf die Einrichtungen namentlich des Kultus, die er teils aus altkretischen Darstellungen (191), teils aber aus ihrem Bestehen im geschichtlichen Griechenland erschließt, zweitens auf zahlreiche mythische Namen der Griechen, z. B. Kastalios (kassat eli „Bogenschütze meines Gottes“), Akakallis (Chaḳaḳ el, „Gott hat festgestellt“), Python („Schlange“), Atymnios („der Verborgene“), Rheia („die Geliebte“), die er aus dem Phoinikischen erklärt. — Eisler, Philol. LXVIII, 1909, 118 ff.; 161 will enge Beziehungen zwischen der kleinasiatischen Mischkultur und der westsemitischen, auch der arabischen Kultur nachweisen. — Phoinikischen Einfluß auf die Demophonlegende bei Hom. *ὕμν.* V erkennt Sourdille, Rev. ét. anc. XIV, 1912, 275 an. Gegen die Unterschätzung des Einflusses semitischer Kultur auf Griechenland, wie sie in Reaktion gegen die lange Überspannung dieser Erklärung altgriechischer Kunstformen schon bei Furtwängler, dann besonders bei Evans und auch bei M. J. Lagrange, La Crète ancienne, Paris 1908, herrscht, wendet sich Fr. Poulsen, Der Orient und die frühgriechische Kunst, Leipz. 1912. Von

religiösen Übereinstimmungen betont er die Göttin, welche die Brüste hält, die Tauben-, Schlangen-, Löwen- und Blumengöttin, und schließt, daß schon die minoische Kunst durch Phoiniker beeinflußt war, die aber selbst durch Chetiter Anregung erfahren hatten. S. dagegen A. Reinach, Rev. ét. anc. XV, 1913, 206. — Daß trotz des Einspruches berufener Forscher die Vermutung immer wieder geäußert wird, an dem vorauszusetzenden Einströmen fremder Bestandteile in die griechische Religion habe Phönizien einen erheblichen Anteil, ist bis zu einem gewissen Grad natürlich. Homer kennt die Phoiniker im Ägäischen Meer als Kaufleute, die griechische Sage läßt Phoiniker früh in Griechenland und selbst im Westbecken des Mittelmeers Städte gründen, endlich gibt es einige griechische Namen, deren phoinikischer Ursprung sehr wahrscheinlich ist. In Wahrheit führt keiner dieser Gründe sicher über das 7. Jh., d. h. über eine Zeit hinaus, in der die wichtigsten griechischen Sagen bereits gebildet waren. Zwar läßt der Name Kadmos, der in Ostboiotien und Kleinasien erscheint und daher vermutlich wie die meisten diesen Landschaften gemeinsamen Namen uralt ist, der auch nicht, wie zuletzt Zielinski, Arch. f. Religionsw. IX, 1906, 57 vorschlägt, zu *κόσμος* (nach Brugmann, Indogerm. Forsch. 1911, 358 ff. = **κόρπσμος*) zu stellen ist, vielleicht eine phoinikische Etymologie zu; doch wird diese in neuerer Zeit bestritten, und selbst wenn sie richtig ist, könnte eine nachträgliche Angleichung erfolgt sein oder es könnte ein der vorgriechischen Bevölkerung Griechenlands und Kleinasiens angehöriger Name aus einer anderen semitischen Sprache entlehnt sein. Nun hat freilich, auch abgesehen vom Namen, die Überlieferung, die Kadmos zum Phoiniker macht, eine gewisse Bedeutung, aber die Stammtafel, die ihn Sohn des Agenor nannte, braucht nicht älter zu sein, als die argivisch-rhodische Kolonisation am Rande des östlichen Mittelmeerbeckens: hatten deren Begründer ihren Perseus von Belos abstammen lassen, so folgte daraus, daß auch Agenor, der Ahn der den Argivern feindlichen Thebaner, welche die Sage von Thebens Eroberung zu Verwandten der Perseiden machte, Phoiniker wurde. Auch diese Sage führt also nicht über das 7. Jh. hinaus. In dieselbe Zeit fällt die zeitweilige Ausgleichung des tyrischen Stadtgottes mit dem Agonalgott am Isthmion (R. E., 3. Suppl. 983, 66) und mit dem Herakles und Kronos von Olympia (ebd. 1107, 50 ff.); nicht älter braucht auch der griechische Adoniskult zu sein. Unter diesen Umständen ist die Zurückhaltung, welche die meisten neueren Forscher gegenüber der Annahme sehr alter phoinikischer Bestand-

teile in der griechischen Religion äußern, so lange gerechtfertigt, als nicht wenigstens einige sicher nachgewiesen sind.

d) Die Religion der vorhellenischen Bewohner Griechenlands

muß als Ausgangspunkt griechischer religiöser Vorstellungen um so mehr betrachtet werden, je mehr sich die Wahrscheinlichkeit mindert, daß die Griechen aus der proethnischen Zeit eine Religion mitbrachten oder eine solche von Phoinikern empfingen. Es kommt hinzu, daß die Kluft, die früher zwischen der „ägäischen“ und der griechischen Kultur Griechenlands angenommen wurde, sich allmählich ausfüllt. Es liegt kein Grund vor, die aus dem Griechischen nicht deutbaren mythischen Namen anders zu beurteilen als die z. T. mit ihnen übereinstimmenden, eng verbundenen oder von ihnen abhängigen Ortsnamen, die, wenn sie nicht griechisch sind, allgemein — natürlich unter Zugeständnis einzelner Ausnahmen — der ägäischen Kultur zugeschrieben werden. Wahrscheinlich wurde vorgriechische Sprache im geschichtlichen Griechenland weit länger gesprochen, als noch vor kurzem angenommen wurde. Es ist bedenklich, den Diskos von Phaistos, der wahrscheinlich, und mit Pettazzoni, Rendiconti RAL V_{XVII}, 4908, 652 die Inschrift von Lemnos, die sicher ungriechisch ist, als Weihungen von Fremden zu betrachten (s. dagegen K. Fr. W. Schmidt, Berl. Phil. Wochenschr. XXXI, 1911, 1265). Homers Eteokretes (Od. τ 176) werden jetzt fast allgemein als „Vorgriechen“ gedeutet. Daß die in Mykenai und auf Kreta zutage getretene Kultur nicht griechisch ist, wird jetzt nur noch von wenigen wie T. W. Allen, Class. Rev. XXV, 1911, 233 ff. bezweifelt; O. Schrader, Festschr. der Schles. Ges. f. Volksk. (Mitteilungen XIII/XIV, 1911), 465, der dies aus m. E. nicht überzeugenden, dem homerischen Sprachgebrauch entlehnten Gründen tut, gibt wenigstens zu (476), daß die griechische Bevölkerung der mykenischen Zeit unter die Herrschaft von kleinasiatischen Fürstengeschlechtern gekommen war. Man hat sogar Darstellungen von Griechen, die aber von der eigentlichen minoischen Bevölkerung deutlich, z. B. durch Schnurrbärte unterschieden sind, finden wollen (Dussaud, Les civilis. préhellén. dans le bassin de la mer Egée, Par. 1910, 289). Im Kult scheinen Reste der älteren Sprache sehr lange in Gebrauch gewesen zu sein, wie v. Wilamowitz, Il. und Homer 450 ff. aus den Gesängen der Deliades (Hom. ὕμν. I 158), der Geschichte von dem Karer Mys am Ptoon (Herod. VIII 135)

usw. folgert, die in der Tat ähnlich wie die milesische liturgische Formel bei Klem. *στρ.* V 8, 48, 4, die *'Εφέσια γράμματα* und die *παλαιὰ διάλεκτος* in den samothrakischen Mysterien (Diod. V 47) aufgefaßt werden zu müssen scheint. In alten Mysterien scheinen überhaupt Reste der unterjochten Bevölkerung erhalten zu sein; so erklärt es sich, daß manche Mysterien, z. B. die eleusinischen, die sonst sich streng absonderten, nach der politischen Zugehörigkeit der Aufzunehmenden nicht fragten, sondern auch Sklaven weihen ließen, wenn sonst die Bedingungen erfüllt waren. Der Name *θίασος* selbst hat bisher (Boisacq, Dict. étym. 345) eine befriedigende Ableitung nicht gefunden und ist wahrscheinlich vorgriechisch. An manchen Festen feierten die Sklaven und wurden bisweilen von den Herren bedient (vgl. Malten, Herm. LIII, 1918, 151 ff.); W. R. Halliday, Ann. Br. Sch. Ath. XVI, 1909/10, 216 ff. faßt sie als rites de passages und meint, daß der Beginn einer neuen Zeit angenommen worden sei, der durch eine Umkehrung der natürlichen Verhältnisse gefeiert werden müsse. Auch andere, humanere Gründe könnten die Sitte, die ja auch an einzelnen Stellen des Orients (Athen. XIV 44, 639 b) bezeugt ist, begründet oder wenigstens befestigt haben; aber da es gerade Kronos, der aus andern Gründen als vorgriechisch zu erschließende Gott von Olympia, ist, dem solche Feste gelten, scheint die Sitte aus der Tendenz entstanden, den verknechteten Urbewohnern wenigstens die Feier ihrer alten Feste zu gestatten. Wie bei den Mysterien zeigt sich hier, daß die Hellenen nachträglich an den feierlichen Begehungen ihrer Sklaven teilgenommen haben, daß also die von ihnen vorgefundene höhere Kultur nicht bloß bei der Einwanderung z. T. übernommen wurde, sondern auch später noch auf sie einwirkte. Die Griechen haben diese unter ihnen z. T. noch fortlebende Urbevölkerung Pelasger genannt, die Bezeichnung dann freilich auf andere Völker übertragen, daran weitere Vermutungen geknüpft, die trotz E. Fischer, Zs. f. Ethnologie XLVI 49 ff. (bes. 57) z. T. irrig sind, und so den Namen in Mißkredit gebracht. Er ist eigentlich auch jetzt noch der geeignetste; wer ihn auf die Träger der mykenischen oder kretischen oder, wie man sie jetzt zusammenfassend nennt, der ägäischen Kultur anwendet, muß sich aber bewußt sein, daß er damit eine — wenn auch wahrscheinliche — Voraussetzung macht.

Die Erkenntnis, daß die Urbevölkerung einen starken Einfluß auf die Kulte der einwandernden Hellenen ausübte, macht zwar viele künstliche Ableitungen griechischer Götter- und Heroennamen

von griechischen Wörtern überflüssig und schafft freie Bahn für deren Verständnis, bringt dies aber nicht selbst, da die prähellenische Religion bisher sehr wenig bekannt ist. Die Versuche einer zusammenfassenden Darstellung und die meisten Vermutungen über einzelne Punkte, z. B. die von Evans auf dem Oxforder Kongreß geäußerten (Transact. 3. Intern. Congr. Hist. Relig. II 195 ff.), gehen von den erhaltenen Denkmälern, z. B. dem Sarkophag von Hagia Triada (Paribeni, Mon. ant. RAL 1908, 1 ff.; vgl. Pestalozza, Rendic. Reale Inst. Lomb. II XLII, 1909, 744) und dem eben dort gefundenen Vasenbruchstück aus, auf dem Dechelette, Compt. rend. AIBL 1912, 91 ff. einen Opferzug erkennen wollte, der aber nach P. Girard, ebd. 97 f., überhaupt keine religiöse Handlung darstellt; wie diese sind jedoch solche bildliche Darstellungen meist mehrdeutig, sie erhellen das Dunkel der griechischen Vorstellungen nicht, sondern müssen von diesen beleuchtet werden. Wären genügend viele Wörter aus der Sprache der vorgriechischen Bevölkerung bekannt und die aus ihr entnommenen Namen des griechischen Mythos deutbar, so wären die Aussichten, aus der Religion der Urbewohner Aufschlüsse über die griechische zu erhalten, günstiger. Aber davon sind wir noch weit entfernt, da die vorgriechische Sprache nicht bekannt ist. Zwar kennen wir eine ziemlich große Zahl altgriechischer Wörter, die nicht indogermanisch und nicht semitisch, also wenigstens z. T. wahrscheinlich aus der Sprache älterer Bewohner entlehnt sind. Es sind auch mehrere Glossare dieser Wörter aufgestellt, Densusian, dessen Dacia preistorica, Bukarest 1913, 1070 ff. ich jedoch nur aus Fischer, Anthrop. IX, 1914, 776 kenne, scheint die minoischen Kreter (779) für Indogermanen zu halten; wenigstens verzeichnet Fischer, wahrscheinlich im Anschluß an Densusian, nebeneinander kretische, thrakische, pannonische, etruskische, phrygische, libysche und skythische Wörter. In Wahrheit herrscht über das Volkstum der vorgriechischen Bevölkerung weder Sicherheit noch Übereinstimmung der Meinungen; vgl. die ausführlichen Darlegungen von v. Luschan, Zs. f. Ethnologie XLV, 1913, 307 ff. Der aus der Form mancher Ornamente gefolgerte Zusammenhang der *mitteleuropäischen* (R. v. Lichtenberg, Mitt. der Vorderasiat. Ges. X 2, 1906, XVI 2, 1911, der die Ägäer für Indogermanen hält; S. Reinach, Cultes mythes, relig. III 439, der annimmt, daß im 16. Jahrh. v. Chr. infolge einer Volks- und Kulturwanderung Elemente aus dem nordwestlichen Europa mit solchen, die aus Assyrien und Babylon stammten, zusammengestoßen seien) oder wenigstens der altserbischen Kultur mit der „ägäischen“, zum

mindesten der altthessalischen wird von T. E. Peet, A. J. B. Wace, M. S. Thompson, Class. Rev. XXII, 1908, 233 ff. bestritten; doch folgert auch K. Penka, „Die vorgriechische Bevölkerung Griechenlands“ (Beitr. zur Rassenk. IX) 1911 aus geographischen Namen und aus archäologischen Funden, daß die „Ägäer“ *Thraker* waren, die sich bis nach Philistaia, Lykien, Kreta und Süditalien ausdehnten. Die Angaben der Griechen über thrakische Elemente in boiotischen Kulten, in Delphoi und in Eleusis glaubt Calderon in einem Vortrag auf dem Leidener Kongreß (Actes IV Congr. intern. hist. rel. 127 ff.) durch den Nachweis ähnlicher Gebräuche von Slaven stützen zu können, denen, wie er meint, die Thraker nächst verwandt waren. Die Mehrzahl der neueren Forscher entscheidet sich für den nichtindogermanischen Ursprung der ältesten Bevölkerung Griechenlands. Als *ursemitisch* will sie z. B. K. Schmidt, Zs. f. Missionsk. XXVI, 1911, 9 ff., 97 ff., 129 ff., als *afrikanisch* J. Case, Class. Rev. XXII, 1908, 78 f. erweisen. Lagrange, La Crète ancienne, Paris 1908 hebt die Übereinstimmung der altkretischen Kultur mit der *elamitischen* hervor, die sich z. B. in der Verwendung der gleichen Sinnbilder, des Kreuzes, der Doppelaxt, des Swastikazeichens, der drei an der Kultstätte verbundenen Baumstümpfe, in der religiösen Bedeutung des Stieres, sowie (98) in dem Typus der nackten, nicht wie bei den Semiten die Brüste pressenden, sondern die Arme rechtwinklig unterhalb der Brüste biegenden Göttin zeige. S. dagegen A. J. Reinach, Rev. ét. d'ethn. et de soc. I, 1908, 298 f. Diese Vermutungen beruhen auf der Voraussetzung, daß sich die ethnische Zugehörigkeit mit der Kulturgemeinschaft decken müsse: aber diese Annahme ist unbeweisbar und in diesem Fall schon deshalb wertlos, weil sie mit gleichem Recht entgegengesetzte Folgerungen gestattet. Besser steht es mit der Vermutung, daß die Träger der minoischen Kultur der ältesten Bevölkerung *Kleinasiens* verwandt gewesen seien, die man jetzt meist einer besonderen Völkerfamilie, der „kaukasischen“, wie v. Luschan sie nennt, zuweist; für sie spricht nicht nur die besonders nahe Verwandtschaft der Kunst, wenigstens des südlichen Kleinasiens, und der Religion (vgl. E. Meyer, Reich und Kultur d. Chet. 3), sondern auch, was auf sprachliche Zusammengehörigkeit schließen läßt, die zuletzt von Fick, Vorgriechische Ortsnamen, Gött. 1905 hervorgehobene, weitgehende Übereinstimmung in der Bildung der Ortsnamen. So kommen denn die meisten heutigen Forscher darin überein, daß die vorhellenischen Bewohner der Balkanhalbinsel und Kleinasiens, wenn auch vielleicht früh

differenziert (Aly, Philol. LXXI, 1911, 474 A.), so doch urverwandt waren. Aber die Bevölkerung dieses war wahrscheinlich schon im zweiten Jahrtausend nicht einheitlich, und welcher der Nationen, die vor oder nebeneinander in der Levante herrschten, das Volk angehörte oder verwandt war, das die „ägäische“ Kultur geschaffen hat, ist wieder strittig. Da die Blüte der chetitischen Kultur etwas später fällt, als die der kretischen, folgert Leonhardt, Chetiter und Amazonen, Berl. 1911, daß diese einem älteren kleinasiatischen Volk angehöre, obwohl er aus den in Wahrheit geschichtlich und ethnographisch wertlosen Überlieferungen über Amazonen in Griechenland schließt, daß auch die Chetiter, die Träger der Amazonensage, wie er meint, über das Ägäische Meer vorgedrungen seien. Aber gerade mit den Chetitern berühren sich die Träger der minoischen Kultur; auch bei jenen hat das gewöhnlich als Doppelaxt auftretende Beil, das Leonhardt selbst geradezu als Nationalwaffe der Chetiter erklärt, religiöse Bedeutung (Ed. Meyer, Reich und Kultur der Chetiter, Berl. 1914, S. 92). Zwar findet es sich auch bei den Mitani und in Babylon (Ed. Meyer a. a. O. 67, Abb. 56 und 57), und es ist daher von ihm ebensowenig wie von dem auf dem Tier stehenden Gott (Ed. Meyer a. a. O. 159) auszumachen, ob es ursprünglich den Chetitern oder den Babyloniern angehört; aber schwerlich dürfen Völker, die ein so bezeichnendes Gerät gemeinsam als religiöses Symbol besitzen, in einen derartigen Gegensatz gebracht werden, wie es Leonhardt tut. — Als weitere Übereinstimmungen der altkretischen und der chetitischen Kultur werden bezeichnet (Prinz, Ath. Mitt. XXXV, 1910, 149 ff.; Fr. Poulsen, Der Orient und die frühgriechische Kunst, Leipz.-Berl. 1912, 74), die Göttin, die ihre Brüste faßt, und die Göttinnen mit Taube, Schlange, Löwen. Deshalb ist es begreiflich, daß J. Harrison, die darüber ein besonderes Buch ankündigt, Fick und jetzt besonders Ed. Meyer (a. a. O. an vielen Stellen; vgl. Gesch. d. Altert. I² 2 S. 623 ff. u. ö.) die vorhellenische Bevölkerung Griechenlands für chetitisch oder wenigstens für den Chetitern verwandt halten. Es fragt sich, ob nicht die Chetiter, wofür gewisse in den Ortsnamen sich zeigende Spracherscheinungen und auch einige allen Kleinasiaten und auch den Chetitern gemeinsame Götternamen wie Tarku oder Troko (Ed. Meyer, Gesch. d. Alt. I² 2, 95; Reich und Kult. der Chetiter 96; 134) zu sprechen scheinen, der älteste mit den Mitteln der Geschichte erreichbare Volksstamm Kleinasiens und der Balkanhalbinsel waren. — Zweifelhaft ist, ob an der minoischen Kultur auch Phryger teilnahmen. Allerdings hat

die phrygische Göttermutter an griechischen Erdgöttinnen eine Entsprechung, aber ebenso wie die Griechen können die Phryger sie von älteren Bewohnern übernommen haben. Eine sicher thrakisch-phrygische Form der Erdgöttin ist, wie der Name zeigt, Semele, auch ihr Sohn Dionysos gehört wahrscheinlich demselben Volk an; allein vielleicht haben die Griechen beide Gottheiten nicht aus der ägäischen Kultur übernommen, sondern später im geistigen Austausch von Land zu Land kennengelernt. Bedeutsam ist, daß die ältesten Hellenen und wahrscheinlich schon ihre Vorgänger den neben der Erdgöttin als deren Gatte stehenden Himmelsgott nur als Vater kannten, der er nach Ausweis der Namen Attis und Papas wahrscheinlich anfangs auch in Kleinasien gewesen war, nicht als jugendlichen Geliebten der Göttin; aber so wenig wie eine andere religionsgeschichtlich zu erschließende Tatsache kann bisher diese mit einem Ergebnis der kleinasiatischen Ethnographie oder Linguistik erkenntnisfördernd verbunden werden. Der Name Berekynth, der in dem des kretischen Berges Berekynthos (Diod. V 64) wiederkehrt, und der vielfach (z. B. von Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. I²II S. 648 A.) auf Grund von Hesych. *Βρέκυν* zu dem der Phryger oder Bryger gestellt wird, hat vielleicht mit diesem sprachlich nichts zu tun, kann wenigstens auf diese oder einen ihrer Stämme übertragen sein, weil sie in einer nach der Göttin Berekyntia genannten Landschaft wohnten. Die Endung spricht für nichtphrygischen Ursprung des Namens. Ed. Meyer selbst bestreitet Sitzber. BAW 1908, 18, daß das erst im Anfang des 12. Jhs., wie er meint, eingewanderte Volk der Phryger bei der Entstehung der ältesten Kultur Kretas beteiligt gewesen sei. — Wohl weil die Gründe ihm etwa gleich stark erschienen, die für ein indogermanisches, aus Norden zugewandertes, und die, welche für ein nicht indogermanisches, kleinasiatisches Volk als älteste Bevölkerung der Balkanhalbinsel sprechen, kam A. Fick, Hattiden und Danubier in Griechenland, Weitere Forschungen zu den vorgriechischen Ortsnamen, Göttingen 1909, auf den Gedanken, daß vor den Griechen zwei verschiedene Völkerschichten zu unterscheiden seien, die Hattiden, Verwandte der nicht indogermanischen Chetiter, das Volk, das die Griechen Pelasger oder (46) Pelagoner nannte und die Fick nach Bock, Orient. L. Z. XV, 1912, 263 besser „Kaukasier" ⟨*o. S. 48*⟩ genannt hätte, und die Danubier, eine zur çatém-Gruppe der Indogermanen gehörige Völkerfamilie, die im Nordwesten der Balkanhalbinsel sich als Illyrier, im Nordosten als Thraker gehalten hat. S. 39 ff. wird versucht, an den Mythen, Sagen und Kulten

der vorgriechischen Bevölkerung diese Sonderung durchzuführen, die, indem sie zwischen die Chetiter und die Hellenen die Einwanderung eines nördlichen Stammes setzt, die stärksten Beweise für das Fortleben einer den Kleinasiaten verwandten Urbevölkerung im geschichtlichen Griechenland beseitigt.

Wegen ihrer unmittelbaren Bedeutung für die griechische Sagenkunde müssen in diesem Zusammenhang einige Untersuchungen erwähnt werden, die, z. T. allerdings nur nebenbei, das Verhältnis der ägäischen Kultur zu den Philistern und zu den Etruskern behandeln. Die zahlreichen, aus dem späteren Altertum stammenden Angaben über die kretische Herkunft des Marnaskultus von Gaza und andere Überlieferungen über kretische Zuwanderungen in *Philistaia* würden ebenso wie andere derartige Wanderungssagen verworfen werden müssen, wenn sie nicht durch ägyptische und hebräische Zeugnisse, durch einzelne Übereinstimmungen der archäologischen Funde, endlich durch die Kulte selbst und durch die sich an sie knüpfende Überlieferung bestätigt zu werden schienen. Freilich sind von den letzteren gerade die am meisten in die Augen fallenden und hauptsächlich geltend gemachten nachträglich mit Benutzung zufälliger Namensanklänge geschaffen worden. Gaza heißt Minoa nicht nach Minos, sondern führt einen einheimischen Namen Manoah, aus welchem die jüdische Legende, als sie den wahrscheinlich in Gaza verehrten Gott oder Heros Simson zu einem Hebräerhelden machte, den Namen von dessen Vater (unter Gleichsetzung mit den Eponymen der Manaḥiter? S. Ed. Meyer, Isr. u. seine Nachbarstämme 340, 528) schöpfte. Solche Erweiterungen der Überlieferung sind ganz natürlich und drücken deren Glaubwürdigkeit nicht herab, wenn sie anderweitig so bestätigt wird wie hier; vgl. Lagrange, Rh. Mus. LV, 1910, 200 ff.; Ed. Meyer, Sitzungsb. BAW, 1909, 1024. — Hill, Journ. Hell. Stud. XXXI, 1911, 63 f. (T. IV 32, 34) weist auf Münzen von Ake Ptolemais hin, auf denen zwischen Stieren oder Bukranien ein Gott mit Doppelaxt (?) und Harpe in den Händen erscheine, und in den Proc. Brit. Acad., 1911/12, 426 erinnert er daran, daß Marnas sich zu kretisch marna, Mädchen, verhalten könne wie κοῦρος zu κόρα. Sind diese und andere, z. T. schon früher geltend gemachten Entsprechungen nicht trügerisch, so muß wohl die kretische Urbevölkerung, die Kefti, wie sie auf den ägyptischen Denkmälern zu heißen scheint, und die ihnen wohl trotz Wiedemann, Wochenschr. f. klass. Phil., 1910, 118 gleichzusetzenden Kaftor der Hebräer, durch die dorisehc Wanderung nach Philistaia gedrängt sein, wie Furt-

wängler, Ant. Gemmen III 23 ff., 66 u. ö.; Stähelin, Berl. Phil. Wochenschr. XXIX, 1909, 597; Bethe, Rh. M. LV, 1910, 200 ff. annehmen. Diese Vermutung wird von Wainwrigt, Ann. of Archaeol. and Anthropol., Univ. of Liverpool VI, 1914, 24 mit der von dem kleinasiatischen Ursprung der „ägäischen" Kultur durch die weitere Annahme verbunden, daß die Kreter (Kreti) zu dem Seebund der Peleti (ägypt. Pulosatu, Philister) gehörten, die ihren Hauptsitz in Kaftor, d. h. wahrscheinlich in Kleinasien hatten und von hier aus sich nach der palästinischen Küste verbreiteten. Ähnlich urteilt P. Stähelin in einem 1917 zu Basel in der Historischen und antiquarischen Gesellschaft gehaltenen Vortrag (Die Philister, Basel 1918), in dem er annimmt, daß die nicht semitischen, wahrscheinlich kleinasiatischen Philister die altminoische Kultur in Kreta, wo ihr ältestes Denkmal der Diskos von Phaistos sein soll, zerstörten und in Philistaia, wo sie semitische Kultur annahmen, einen Fünfstädtebund gründeten. Durch die Annahme dieser Doppelwanderung würde sich auch erklären, daß dem kretischen Minos und dem sich in Griechenland und auf den Inseln mehrfach findenden Minoa in Pisidien nach Fick, Vorgriech. Ortsnamen 27 Minassos entspricht und daß Gaza Minoa heißt. Alles dies paßt schön zueinander, und die ganze Kombination würde als wahrscheinlich gelten können, wenn sich ein Weg aufzeigen ließe, auf dem sich Erinnerungen an eine so fernliegende Vergangenheit bis in die Kaiserzeit fortpflanzen konnte. — Wie mit den Philistern bringt die griechische Sage auch *Sizilien* und *Unteritalien* mit Minos oder anderen altkretischen Helden in Beziehung (vgl. Pais, Stor. crit. di Roma I 306 ff., der an eine Übertragung in minoischer Zeit nicht glaubt); und da die minoische Kultur der kleinasiatischen nahe steht, könnten als Beweis für „ägäische" Ansiedlungen in Italien auch die Sagen gelten, welche die Etrusker, die Turs-ci den lydischen Tyrsenern gleichsetzten und kleinasiatische Helden nach Italiens Westküste gelangen ließen. Einen geschichtlichen Kern finden in den von Herodot erzählten Minossagen u. a. Orsi, Ausonia I, 1907, 12; Bethe, Rh. M. LV, 1910, 200 ff. (s. dagegen Pareti, Stud. sic. ed ital., Contrib. alla sc. dell'ant. I, 1914, 267); Byvanck, De Magnae Graec. hist. antiquissima, Diss. Leiden, 1912; über die große Anzahl von Arbeiten, die in den Etruskern eine der vorgriechischen Bevölkerung der Balkanhalbinsel, auch den Chetitern verwandte Nation sehen, berichtet A. Kannengießer, Klio VIII, 1908, 252, der selbst diese Ansicht teilt. Vgl. dessen Schrift: Ist das Etruskische eine hetitische Sprache? Progr. Gelsen-

kirchen, 1908, deren Ergebnis A. J. Reinach, Rev. d'ethnogr. et de soc. III, 1912, 78 f. billigt, während Bugge, Die etruskische Sprache, 1909, und seine noch immer nicht unbedeutende Gefolgschaft die Etrusker für Armenier, andere Forscher wie H. Cushing Tolman, Proc. Am. Phil. Ass. XL, 1909, S. LXXXVIII f., der *αἰσοί. θεοί ὑπὸ Τυρρηνῶν* (Hesych.) zu *αἶσα* stellt, und F. Müller, Mnemos. XLVI, 1918, 152, der aisar mit *ἱερός* verbindet, wenigstens für Indogermanen halten. Dagegen stehen Modestov, Introduction à l'hist. romaine, traduite du russe par Delines, Paris 1907, 341 ff. und Ducati, Atene e Roma, 1907, 243 den Überlieferungen über die lydische Heimat der Etrusker gläubig gegenüber; und diese Angaben werden, wie noch immer vielfach, z. B. von Poulsen, Der Orient und die frühgriechische Kunst 116, angenommen wird, bestätigt durch eine lemnische Inschrift in unbekannter Sprache, die im Lautsystem und z. T. auch in der Wortbildung eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Etruskischen hat; doch hält Fredrich, Ath. Mitt. XXXI, 1906, 84 die lemnischen Tyrsenoi für thrakische Sintier oder Saier, die zu Seeräubern geworden und deshalb „Turmmänner" genannt seien, und in IG XII 8, S. 2 gibt er zwar ihren kleinasiatischen Ursprung zu, hält sie aber für Phryger, die vor den Kimmeriern flohen. Auch die archäologischen Funde sollen, wie vielfach angenommen wird, für einen Zusammenhang der kretisch-kleinasiatischen und der italischen Kultur sprechen. Wenn V. Macchioro, Ausonia, 1912, 1 ff. aus den von ihm veröffentlichten Denkmälern, namentlich des Museums von Pavia, mit Recht folgert, daß in der altumbrischen Kultur das Bild der ägyptischen alles befruchtenden Göttin bekannt war und von dort in die etruskische Kunst gelangte, müssen wohl vorgriechische Bewohner Griechenlands die Vermittler gewesen sein. Altkretische oder altmykenische Einflüsse in Unteritalien und Sizilien werden von vielen Forschern angenommen, z. B. von A. Reinach, Neapolis, 1914, 244; Bethe a. a. O.; Cook in einem Vortrag auf dem Oxforder Kongreß (Transact. Intern. Congr. Hist. Rel. I 188) und besonders von M. Mayer an mehreren Stellen seines großen Werkes über Unteritalien. — Von den Denkmälern der religiösen Kunst sind nach Anziani, Mél. Cagnat 26 ff. die ältesten etruskischen Gräber den mykenischen ähnlich, und Brandenburg, Rev. ét. ethnol. et social. II, 1909, 321 ff. bezeichnet es als vorläufiges Ergebnis seiner Untersuchungen über mittelitalische und kleinasiatische Höhlenheiligtümer, daß der Typus im Osten entstanden und von dort nach Italien übernommen sei. Er schreibt diese Art Heilig-

tümer mit Felsarchitektur (vgl. Zs. f. Ethnol. XLIV, 1912, 23 ff.) einer Bevölkerung zu, die er mit v. Luschan, Zs. f. Anthrop. XLV, 1913, 399 als „armenoid" bezeichnet. Weiter wird für die kleinasiatische Heimat der Etrusker die Übereinstimmung ihrer Haruspizin mit der assyrischen (vgl. darüber Jastrows Vortrag auf der 109. Versamml. der Amer. Or. Soc., DLZ XXVIII, 1907, 1566) angeführt, s. Kannengießer, Klio VIII, 1908, 258. Doch ist diese wahrscheinlich weit später erst im 6.—4. Jh. nach dem Westen übergegangen, ebenso wie die Astrologie und andere religiös-wissenschaftliche Einrichtungen; s. Ed. Meyer, Papyrusf. aus Elephantine 127 f. — Aus dem bisher Bemerkten ergibt sich, wie unsicher noch die Entscheidung über die für die Religionsgeschichte so wichtige, aber auch umgekehrt nur mit ihrer Beihilfe zu beantwortende Frage nach der Herkunft und der ethnographischen Stellung der „ägäischen" Bevölkerung ist. Außerdem darf aber keineswegs vorausgesetzt werden, daß die Hellenen bei ihrer Einwanderung überall das gleiche Volk vorfanden; dagegen spricht die Verschiedenheit der Schriftsysteme, wie Ed. Meyer, Sitzungsber. BAW 1909, 1028 hervorhebt, der allerdings die Möglichkeit eines Importes für den phaistischen Diskos (gegen Pernier, Rendiconti RAL V XVII, 1908, S. 642 ff., aber mit della Seta, ebd. V XVIII, 1909, 297) zugibt. Auf Kreta unterscheidet Od. τ 176 f. Pelasger und Eteokreter, die wahrscheinlich beide nicht griechisch sind; das kann freilich auf politischer Sonderung, braucht nicht auf nationaler Verschiedenheit zu beruhen. Aber wenn es auch verschiedene Völker gewesen sein sollten, welche die Griechen vorfanden, so müssen sie doch eine verwandte Kultur besessen haben, und diese muß in weiterem Sinne auch mit der vorderasiatischen und der ägyptischen verwandt gewesen sein, und zwar, was sich aus dem Verhältnis der „Ägäer" zu den Chetitern und dieser zu den Assyrern erwarten läßt, sich aber auch im einzelnen bestätigt, mit jenen näher als mit diesen. Natürlich gab es wie in jedem großen Kulturverband, so auch in diesem zahlreiche größere und kleinere Kreise, die sich nicht immer deckten, sondern oft überschnitten; aber soweit ist die Wissenschaft noch nicht, daß sie diese kleineren Einheiten scharf unterscheiden oder auch nur das Maß ihrer Differenzierung annähernd feststellen könnte. Selbst so allgemeine Sätze sind anfechtbar wie der von A. della Seta, Relig. e arte figurata 98 ff. (vgl. Rendiconti RAL V XVII, 1908, 429 ff., 441) aufgestellte, daß die mykenische Religion im Gegensatz gegen die theriomorphe, materialistische und fetischistische der Ägypter und

auch gegen die anthropomorphe spätere griechische ähnlich wie die assyrische die unsichtbar gedachte Gottheit nur durch Symbole verehrte.

e) Die Übergangszeit.

Wann und wie die später in Griechenland herrschenden indogermanischen Stämme in ihre geschichtlichen Wohnsitze gelangten, ist strittig; aber, soweit die meist zurückhaltenden Äußerungen ein Urteil gestatten, neigt die Mehrzahl der Forscher jetzt immer mehr der Ansicht zu, daß sie etwa zu derselben Zeit wie die Phryger in Kleinasien sich in Griechenland festsetzten, d. h. in den letzten Jahrhunderten des zweiten Jahrtausends. Ist dies richtig, so fällt ihre Einwanderung mit dem Untergang der vorgriechischen Kultur oder mit deren Überführung in eine zunächst niedere griechische zusammen. Die Überlieferung meldet von Wanderungen mehrerer griechischer Stämme, und die neuere Forschung bemüht sich, diese Nachrichten durch das, was sich aus der Verbreitung der Dialekte, der Ortsnamen und der Kulte erschließen läßt, zu bestätigen, zu ergänzen und im einzelnen zu berichtigen; auch werden andere Mythen von Wanderungen einzelner Heroen herangezogen, die als Vertreter von Stämmen gelten sollen. Wohl am freiesten steht der antiken Überlieferung Ridgeway gegenüber, der in den Anthropol. Essays presented to Tylor 1907, 295 ff., die teilweis mißverstandenen Ideen seines Buches Early Age of Greece 287 ausführend, die Dorier nach den physischen Eigenschaften, der Haartracht, dem Dialekt, den Sozialgebräuchen und der Totenbestattung für Illyrier und den Makedonern nahe verwandt hält. — Gewöhnlich werden die Stämme und Sprachen Griechenlands in zwei große Klassen eingeteilt: zuerst soll es von dem Stamm der Achaier bewohnt gewesen sein, der sich in Nord- und Südachaier sonderte (so Fick; s. u.) oder aus dem später Ioner und Aioler hervorgingen und zu dem auch die Pelasger, d. h. Pelagskoi „Bewohner des Flachlandes“ gehörten (Kretschmer, Glotta II 16 f.). Dann soll von Norden her der Stamm der Dorier durch ganz Griechenland gezogen sein und sich schließlich in der Peloponnes festgesetzt haben. Indem zwei große Völkerzüge angenommen wurden, die beide fast sämtliche Teile Griechenlands berührt haben sollten und deren Mischung sich in der Sprache beliebig ausdrücken konnte, war es natürlich nicht schwer, die mythische Stammesgeschichte oder was dafür galt, durch den Befund der Dialekte scheinbar zu beglaubigen. Außer vielen gelegentlich geäußerten Vermutungen ist in dem Aufsatz „Dorer und Achaier“ von R. Meister

(Abh. SGW 1906, I) der zusammenfassende Versuch gemacht, die überlieferten Stammsagen auf dem Wege der Dialektforschung, dem einzigen, der seiner Ansicht nach zum Ziele führen kann, zu prüfen. Allerdings werden auch andere als sprachliche Tatsachen beigebracht, um die von der mythischen Überlieferung geforderte Stammesverschiedenheit der Könige und des Adels von Sparta und der herrschenden und beherrschten Bevölkerungen in Lakonien und Argolis, mit denen er sich hauptsächlich befaßt, zu beweisen, z. B. (S. 19) die dauernden Reibungen zwischen dem Adel und den Königen in Sparta; allein der Nachdruck der Beweisführung liegt auf der sprachlichen Seite. In Lakonien z. B. soll *σ* bei den Spartiaten zwischen zwei Vokalen durch *h* (z. B. *'Ελευhύνια*) wiedergegeben, bei den Perioiken dagegen ebenso wie in Tarent und Herakleia erhalten geblieben sein; so lange das Heiligtum am Tainaron spartanisch war, hieß der Gott nach Meister *Ποhοιδάν*, nach der Losreißung der Perioiken trat die achaiische Namensform *Ποσειδάν* ein (S. 8 Anm. 1). Ebenso soll das *ϑ* der Perioiken in jüngeren spartanischen Inschriften *σ*, das *ζ* jener bei den Spartanern im Anlaut *δ*, im Inlaut *δδ*, das *Ϝ* der Perioiken in Tarent und Sparta *β* lauten, dem *εο* und *εα* jener spartanisches *ιο* und *ια* entsprechen. Diese und ähnliche Versuche werden mit Recht von Thumb, Neue Jahrbb. XV 385 und Solmsen, Rh. M. LXII 335 zurückgewiesen. Sie beruhen auf willkürlicher Zuweisung der überlieferten Sprachformen an die eine oder die andere Gruppe und wären gar nicht aufgestellt worden, wenn nicht der Verfasser geglaubt hätte, in den mythischen oder in geschichtlichem Gewande auftretenden Berichten liege echte Geschichtsüberlieferung vor. — Eine doppelte griechische Bevölkerungsschicht in der Peloponnes nimmt auch Malten, Kyrene, Berlin 1911, S. 112 ff. an. Er vermutet, daß Libyen zuerst von der älteren besiedelt wurde, „zu der Zeit, als die von Norden her erfolgenden Völkerschiebungen, zuletzt die Einfälle der Dorier, die ältere Bevölkerung aus ihren alten Sitzen übers Meer drängten". Eine Bestätigung findet auch er im Dialekt. Zu dieser ersten Besiedelung soll der von Akesandros (schol. Pind. Pyth. IV, 57) überlieferte Stammbaum gehören, nach dem Eurypylos' Bruder Triton Poseidons Sohn und Eurypylos' Gattin Sterope Helios' Tochter war. Gewiß knüpft diese Stammtafel an die Legenden des Tainaron an, und die Fassung der Sage bei Pindar ist eine jüngere Version, durch welche die ältere zugleich erklärt und widerlegt werden soll; aber daraus ergibt sich nur, daß ein Dichter — wahrscheinlich nicht lange vor Pindar, der ihm folgt — den Ahnherrn der Battiaden

Euphamos dem alten Euphemos der Argonautensage gleichgesetzt hat. — Nach Fick, der (KZ 1914, 67 ff.) über „Griechische Stammverbände“ schreibt, spiegelt sich (121) in der Ilias der Gegensatz der durch Achilleus vertretenen Nordachaier zu den mit ihnen in der Aiolis Kleinasiens zusammenstoßenden Südachaiern, deren Held Agamemnon ist. Die Aiakiden sind (107 f.) von Aiginion an den Quellen des Peneios nach der Insel gewandert, die sie Aigina nannten, und haben den Zeus Hellanios mitgebracht; den Asopos, den sie bei dieser Wanderung überschritten, machten sie zum Vater der Aigina. — Die diesen Vermutungen zugrunde liegende Vorstellung, daß die griechischen Sagenhelden Vertreter ihres Stammes seien, bekämpft Chadwick (*The Heroic age. Cambridge Archaeol. and Ethnol. Series.* Cambridge 1912. S. 272 ff.) hauptsächlich deshalb, weil Stammsagen nur im Stamm sich erhalten können, während die in der troischen Sage am meisten verherrlichten Helden gerade nicht den beiden Stämmen der Ioner und Aioler angehören, bei denen die Sage hauptsächlich gepflegt ist (289). Chadwick trennt nämlich die Süd- und Nordachaier, die er mit den Doriern zu den westgriechischen Stämmen rechnet, von den thessalischen Aiolern, die auch die nördlichen Inseln der Ägäis und den Nordwesten Kleinasiens besiedelten. Er folgert teils (280) aus phthiotischen Inschriften, teils aber (285) aus der Verbindung zweier herodoteischer Angaben, von denen die eine (I 56) die Hellenen von den Pelasgern sondert, die andere (VII 95) die Aioler zu den Pelasgern stellt, daß die Bewohner von Phthia, wo auch Hellen gewohnt haben soll, ebenso wie die Südachaier zu den Hellenen zu rechnen seien. Die Grenze zwischen den „ostgriechischen“ Aiolern und den „westgriechischen“ Hellenen soll in Thessalien der Othrys gebildet haben. Demnach ist Achilleus kein Aioler, und da Cauers Vermutung zurückgewiesen wird, daß Agamemnon eigentlich über das thessalische oder pelasgische Argos geboten habe (274 ff.), so werden auch der König von Mykene und sein Bruder den Hellenen, also den Westgriechen zugesprochen. Überhaupt werden alle führenden Helden, Nestor, Idomeneus, beide Aias, Diomedes und auch Odysseus als „hellenisch“ bezeichnet; Eurypylos wird zwar als Aioler anerkannt, aber er spielt im Epos keine bedeutende Rolle. Diese Verherrlichung stammfremder Fürsten durch die Aioler und Ioner beweist nach Chadwick, daß die Helden nicht Vertreter ihrer Stämme sein können. Tritt der englische Forscher damit den Versuchen entgegen, die Überlieferung über die Wanderungen griechischer Stämme durch die Heldensage

zu erweitern, so hält er diese doch im Kern für geschichtlich. Er verwirft die Ansicht, daß die homerischen Helden Hypostasen von Göttern oder Verkörperungen von Naturerscheinungen seien (263 ff.), und gibt auch der freien Erfindung nur einen eng begrenzten Spielraum. Er gesteht sie zwar z. B. für die Irrfahrten des Odysseus, für die der Dichter ältere Volksüberlieferungen benutzt haben soll, und auch für die Namen von Penelopes Freiern (301) zu, meint aber, daß im ganzen namentlich in der Ilias *the employment of fiction is to be seen rather in the presentation than in the conception of the story.* Fast noch weiter gehen in dieser Beziehung Chadwicks Landsleute John L. Myres und K. T. Frost, Klio XIV, 1914, 447 ff., die den troischen Krieg in einen pragmatischen Zusammenhang mit dem Sieg Ramses III. über die Seevölker bringen, und Casson, Class. Rev. XXVII, 1913, 153 ff., der in den an manchen Orten haftenden Sagen von eingewanderten Troern Reste einer Erinnerung an die Flucht der Küstenbewohner Kleinasiens vor den eindringenden Chetitern findet. Als Beweis wird auch von Chadwick die germanische Heldensage angeführt. Zwar erkennt er (221 ff.) einen Unterschied zwischen dem deutschen und dem griechischen Epos insofern an, als er sich jenes jahrhundertelang durch Volksdichter, dieses aber durch höfische Dichter fortgepflanzt denkt, bevor beide ihre letzte kunstmäßige Gestalt erhielten; er sieht aber nicht die ebenso große Verschiedenheit, die darin begründet ist, daß die griechischen Dichter von Anfang an nicht die Fürsten, für die sie sangen, selbst, sondern deren mythische Ahnen zu feiern pflegten, deren erdichtete Ruhmestaten die wirklichen ihrer Nachkommen zugleich widerspiegelten und legitimierten. Er vergißt ferner, daß die Macht des altgriechischen Adels zugleich religiös war, daß jedes große Fürstenhaus und jeder Ritterbund Heiligtümer besaß, deren Legenden mit der Geschichte der Geschlechter verbunden waren und bei der Ausbildung der Heldensage mit benutzt werden konnten. Endlich wird von ihm die freie Erfindung unterschätzt, die schon im einzelnen Falle, wenn sie nur an etwas Gegebenes anknüpfen oder gar dieses wahrscheinlich erklären konnte, nach den Gesetzen des griechischen Heldenliedes ziemlich frei schaltete, deren Einfluß aber sehr groß gewesen sein muß, da Jahrhunderte hindurch Erfindung auf Erfindung gehäuft wurde.

Wie die griechische Heldensage sind aber auch die Angaben über die Stammwanderungen ohne geschichtlichen Wert. Die Dichter, die sie etwa vom 7. Jh. an überliefern, waren natürlich

nicht imstande, wissenschaftlich begründete Vermutungen aufzustellen; was sie aber an Überlieferung vorfanden, beschränkte sich einerseits auf Stammbäume, die im besten Fall an die Legenden eines von dem Fürstengeschlecht verwalteten Heiligtums anknüpften, oft aber gar nicht ursprünglich von dem Geschlecht, auf das sie später bezogen werden, erzählt, sondern einfach usurpiert oder wenigstens durch Vermengung mit einem schon bestehenden gefälscht waren, andererseits auf Mythen, die erfunden waren, bestehende politische Einrichtungen, z. B. Geschlechterverbindungen, Landerwerbungen und dergl. zu legitimieren. Von Dichtungsformen, in denen die Wanderungen der Stämme erzählt gewesen sein könnten, oder von Kulteinrichtungen, die auch ohne feste Überlieferung die Erinnerung an die ursprüngliche Heimat der eingewanderten Stämme wie bei den späteren Kolonien hätten aufrechterhalten können, ist nichts bekannt. Andere Quellen hatten aber auch die Altertumsforscher nicht: außer den Dichtern zogen sie, noch mehr als diese selbst, Übereinstimmungen religiöser und politischer Einrichtungen, sowie der Ortsnamen in Betracht; aber diese lehrten nichts über den Ausgangspunkt und die Richtung der Übertragung.

Ebenso unzuverlässig wie die antiken Überlieferungen und die ihnen zugrunde liegenden Schlüsse aus Institutionen und Namen sind aber die Folgerungen, welche die neuere Forschung aus den Dialekten zieht. Tatsächlich wissen wir über die Art, wie die Eindringlinge vom Land Besitz ergriffen, nicht einmal, ob sie in geschlossenen Zügen ganzer Stämme oder in kleineren Abteilungen eingewandert sind, ob sie das Land erobert oder in ihm als Gastfreunde, etwa als Söldner Aufnahme gefunden haben. Vermutlich wird beides nebeneinander hergegangen sein wie in der Völkerwanderung zu Anfang des Mittelalters. Es ist auch gar nicht sicher, daß die Gottesdienste sich entsprechend dieser Bevölkerungsverschiebung verbreiteten. Wie bei den Ortsnamen müssen sich auch bei den Kulten manche Übereinstimmungen daraus erklären, daß eine Entlehnung aus der vorgriechischen Kultur vorliegt, deren einzelne Teilgebiete natürlich einen Schluß auf die griechischen Wanderungen nicht gestatten. Allgemeine Gründe sprechen dafür, daß die von Norden hereinströmenden Griechen die früheren Bewohner allmählich vor sich her drängten, daß sich diese im äußersten Süden, auf Kreta stauten und daß hier die erste halbgriechische Kultur entstand, die dann sich allmählich, entgegengesetzt der Richtung, in der die Völker gewandert waren, nach Norden verbreitete. Dies würde sogar eine Stütze an der Überlieferung haben,

die mehrere namhafte Kultstätten, z. B. Olympia und Delphoi, von Kreta aus gegründet sein läßt. Dafür spricht auch der Umstand, daß in Boiotien, wo die kretischen Gestalten Rhadamanthys und Europa heimisch sind, von letzterer am Berge Teumessos erzählt wurde, der seinen wahrscheinlich vorgriechischen Namen (Telmessos) in einer speziell kretischen Dialektform führt. — Aber man darf dies Erklärungsprinzip nicht überspannen. Bei ihrem vielleicht sich allmählich vollziehenden Vordringen können die Griechen von den Urbewohnern Kulte übernommen haben, die sie dann bei weiterem Vorrücken nach Süden verpflanzten. So läßt A. Reinach, Rev. hist. rel. LX, 1909[2], 188 die zahlreichen vorgriechischen Ortsnamen und Mythen, die Kreta mit Thessalien gemeinsam sind (Asterion, Deukalion, Glaukos, Itonia usw.), durch Thessaler über Boiotien nach Kreta gelangen; was zwar schwerlich für alle, aber vielleicht für einzelne richtig ist. Ob der thessalische Olympos nach dem kretischen heißt oder umgekehrt, ist eine offene Frage, die nicht danach zu beantworten ist, daß jener sehr berühmt und dieser fast vergessen ist.

Die Übernahme vorgriechischer Dienste durch die stammfremden, bildungsfähigeren, aber noch auf tieferer Bildungsstufe stehenden Eindringlinge, die mit der älteren Bevölkerung zum Volk der Griechen zusammenwuchsen, brachte wahrscheinlich, wie dies unter ähnlichen Umständen zu geschehen pflegt, eine Umformung der damit verbundenen Vorstellungen mit sich; aber besondere Gründe für diese Annahme liegen nicht vor. Aus Resten im griechischen Kultus und Mythos wird gefolgert, daß die Stellung der Frau in minoischer Zeit günstiger war als bei den späteren Griechen und daß sich dies auch in der Bevorzugung weiblicher Gottheiten und in der höheren Würde der Priesterinnen aussprach; s. z. B. Paribeni, Mon. ant. R. A. L., 1908, 80 f.; v. Prott in den von Schrader u. d. T. „Μήτηρ, Bruchstücke zur griechischen Religionsgeschichte“, Arch. f. Religionswiss. IX, 1906, 89 ff. herausgegebenen Gedankensplittern (vgl. Pasquali, Atene e Roma 1906, 78 ff.); J. Harrison, Themis 490 (s. dagegen Rose, Folkl. XXII, 1911, 277 ff.). Aber daß dieser soziale Unterschied, wenn er richtig erschlossen ist, mit dem ethnographischen zusammenfällt, ist nicht so selbstverständlich, wie vielfach angenommen zu werden scheint. Bezeichnend für die ältesten zu erschließenden griechischen Kulte sind Darstellungen oder Erneuerungen von Begebenheiten aus dem Leben der Gottheit, von ihrer Geburt, Vermählung, ihrem Tod und ihrer Wiedererweckung. Aber diese und ähnliche Darstellungen

haben wahrscheinlich bereits die älteren Bewohner gekannt, da sie sich ebenso in Kleinasien finden. Angerufen wurden hauptsächlich der Vater Himmel, der mit der Axt Blitzfunken schlagen oder seine dreizackige Blitzlanze schleudern sollte, und die Mutter Erde. Der Kult oder die Zauberei wurden besonders in einsamer Natur, namentlich auf Bergen und in Höhlen vollzogen; es handelte sich hauptsächlich um die Gewinnung von Regen, wobei man sich häufig des Regensteins bediente. Auch dies darf aus demselben Grund schon der von den Griechen vorgefundenen Religion zuerkannt werden. — Nach S. Wide, Arch. f. Religionswiss. X, 1907, 258, hatte das vorgriechische Volk Lokalkulte, deren Inhalt zum großen Teil chthonisch war. In der Tat riefen sie, wie es scheint, oft Geister der Tiefe an; aber das ist nicht charakteristisch, vielmehr haben wahrscheinlich die Träger der minoischen Kultur ursprünglich ihren Regenzauber und ihre sonstigen Begehungen unter dem vermeintlichen Schutz himmlischer und oberirdischer Gottheiten ausgeführt, auch die Toten nicht nur zum Zauber beschworen, sondern sich auch nach dem Tode in ein besseres Jenseits zu versetzen gesucht; und der unheimliche Charakter, den der ägäische Dienst, wie es scheint, erst gegen Ende der ägäischen Kultur angenommen hatte, ist durch das Eindringen der Griechen nicht gleich beseitigt worden, sondern ganz allmählich. Zwar darf das „chthonische“ Element des ältesten griechischen Kultus nicht übertrieben werden, wie es Hewitt, Harv. Stud. XIX, 1908, 61 ff. und R. Karsten, Studies in primitive Greek Religion, Öfversight af Finska Vetensk. Societetens Förhandl. XLIX, 1907 (s. dagegen Glotz, Rev. ét. grecques XXI, 1908, 389) tun. Man darf sich nicht durch eine etymologisch allerdings zulässige allgemeinere Bedeutung des Begriffs „chthonisch“ irreführen lassen. Insofern die vom Himmel befruchtete Erde Ursprung aller Vegetation ist, sind freilich alle agrarischen Kulte chthonisch; aber nicht dies ist das Bezeichnende der ältesten griechischen Religion, sondern daß viele andere, namentlich übele Wirkungen Dämonen zugeschrieben wurden, die in der Tiefe der Erde hausen sollten und die meist als Seelen von Toten oder wenigstens mit dem Totenreich in Verbindung stehend gedacht wurden. Allein jedenfalls fällt auch in diesem Punkt mit dem Übergang der Religion zu einem andern Volk eine Änderung der Vorstellung nicht zusammen.

Die richtige Einsicht in diese Verhältnisse ist noch nicht seit langer Zeit gewonnen. Es wäre interessant zu wissen, ob ein noch zu unserer Generation gehöriger Forscher, A. Milch-

hoefer diese Fragen bereits aufgeworfen und wie er sich zu ihnen gestellt hat. Der Tod überraschte ihn über einem Werke „Neue Studien zur ältesten Kunst und Religion Griechenlands“, zu dem er bereits den Stoff gesammelt hatte. Die Handschrift ist, wie Pfister, Arch. f. Religionswiss. XVII, 1914 berichtet, der Kieler Universitätsbibliothek übergeben worden.

f) Die griechische Mystik des 6. Jahrhunderts gehört bekanntlich zu den am meisten umstrittenen Gebieten der ganzen Altertumsforschung. Bezeugt ist sie fast nur durch Schriftsteller der hellenistischen Zeit, und da sie überdies sich nahe mit orientalischen Vorstellungen berührt, die wenigstens in den Griechenland am frühesten zugänglichen Barbarenländern des Ostens ebenfalls meist erst aus den letzten Jahrhunderten v. Chr. beglaubigt sind, so ist die besonders von Ed. Zeller vertretene Ansicht weit verbreitet, daß die wesentlichen Züge dieser Mystik erst im Hellenismus entstanden seien. So hat sie auch P. Wendland im 6. Abschnitt der Hellenistisch-römischen Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, Tübingen [1]1907, [2]1912, aufgefaßt. In einer Vorbemerkung der ersten Auflage wendet er sich in Ausdrücken, die eine ruhige Abwägung der sich entgegenstehenden Wahrscheinlichkeitsgründe weder bezeugen noch erleichtern, gegen die Auffassung, daß die wichtigsten Gedanken dieser Mystik in Griechenland wie im Orient auf das 6. Jh. zurückgehen. Er vergißt, worauf doch schon oft hingewiesen ist, daß einzelne nicht ablösbare Gedanken dieser zwar nicht einheitlichen, aber doch von demselben Grundgedanken beherrschten Mystik einwandfrei für das 6. Jh. in Griechenland bezeugt sind, daß sie gleichzeitig in Indien und bald nachher in Hinterasien eine gewaltige Bewegung ausgelöst haben, und daß ein wesentlicher Bestandteil dieser Lehre für Ägypten im 5. Jh. durch griechische Schriftsteller bezeugt ist, die doch nicht deshalb für unglaubwürdig gelten können, weil ihre Angaben in den älteren ägyptischen Texten nicht bestätigt werden. Außerdem scheint es, daß die hellenistische Mystik, die heidnische und die christliche Gnosis, die zwar nicht dieselben Lehren, aber doch aus ihnen weitergebildete vortragen, mehr aus barbarischem als aus hellenischem Kulturkreis entnahmen. Man muß dabei nicht einseitig die ägyptische Herkunft dieser Mystik betonen, wie es früher namentlich Reitzenstein, aber auch Lieblein in seinen Aufsätzen über *Πίστις Σοφία* (zuletzt Christ. Vidensk.-Selsk. Forhandl. 1909) tun. In Wahrheit hatten sich im Orient vor dem Hellenismus die

verschiedenen nationalen Religionen zwar nicht zu einem großen Synkretismus vereinigt, aber doch so weit abgeschliffen, daß unter dem einigenden Bande der Mystik einzelne Bestandteile einer von andern aufgenommen werden konnten. Im Grunde gibt das auch Wendland selbst zu; er hätte darin noch weiter gehen können, wie namentlich Reitzenstein in seiner Besprechung GGN 1908, 783 hervorhebt, der z. B. auf die orientalischen Elemente in dem von Wendland nicht erwähnten Timaioskommentar des Poseidonios aufmerksam macht. Werden alle diese Gründe in Betracht gezogen, so liegt doch die überwiegende Wahrscheinlichkeit bei der Annahme, daß die gleichzeitigen und gleichartigen indischen und griechischen Lehren von der Seelenwanderung und deren Beendigung durch die Wiederaufnahme der Seele in das All-Eine in geschichtlichem Zusammenhang stehen. Wendland selbst erkennt die Ähnlichkeit dieser Vorstellungen an; er spricht z. B. (^{1}130, $^{2;\,3}$228) von auffallend parallelen und konvergierenden Entwicklungslinien, die man auf dem Gebiet der Religion und der Spekulation bei den antiken Völkern beobachten könne; aber anstatt ihn an die Möglichkeit denken zu lassen, daß die jetzt zwischen den so ähnlichen Anschauungen klaffende Lücke nur in der Überlieferung bestehe, machen ihn diese Ähnlichkeiten nur skeptisch gegen die Annahme einer geschichtlichen Abhängigkeit, wo Wege und Medien der Vermittlung nicht nachweisbar sind. Dieser Einwand wäre dann berechtigt, wenn innerhalb der assyrischen oder ägyptischen Literatur das Auftreten dieser Mystik zu erwarten wäre. Allein die erhaltenen Texte geben überhaupt kein Bild von der gesamten Literatur, sondern nur von einzelnen Zweigen, wie sie der Zufall ausgewählt hat; gerade für das 6. und 5. Jh. sind sie bisher besonders lückenhaft. Immerhin läßt sich das Vorhandensein dieser Mystik in den Ländern Vorderasiens und Ägyptens, das als Mittelglied zwischen den nahe verwandten und gleichzeitigen mystischen Systemen Griechenlands, Indiens und Hinterasiens gefordert wird, mit Wahrscheinlichkeit auch daraus erschließen, daß die Gnosis zum Ausdruck ihrer Gedanken oft Formen — Mythen und mythische Namen — verwendet, die altorientalischen Religionen entstammen; denn es handelt sich bei diesen Elementen nicht etwa um selbständige Fortbildungen der alten nationalen Religionen, sondern um den Ausdruck ganz neuer Anschauungen, die den bisherigen widersprachen, aber nur mit Hilfe der gegebenen Sprachbilder dem Verständnis näher gebracht werden konnten. Die Feststellung dieses Verhältnisses ist wichtig; nur so werden die noch jetzt verbreiteten

Irrtümer vermieden, daß entweder die hellenistische Mystik unmittelbar an Religionen des alten Orients angeknüpft wird, von denen sie doch durch eine tiefe Kluft geschieden ist, oder aber der Bruch in die hellenistische Zeit verlegt wird, in der die barbarischen Religionen, obwohl äußerlich z. T. noch glänzend, doch schwerlich so viel inneres Leben besaßen, um den neuen Ideen ihre Form aufzuzwingen. Aber die Überlieferung ermöglicht es auch, etwas über die bloße Erkenntnis eines geschichtlichen Zusammenhanges zwischen der griechischen und der orientalischen Mystik hinauszukommen. Die Nachwirkungen dieser mystischen Religion in den Lehren der verschiedenen gnostischen Sekten, dem Mandäismus und Manichäismus, dann aber auch bei Buddha, Pythagoras und bei den Orphikern, sind so bestimmt, daß sie ein nicht nur sicheres, sondern — bis zu einem gewissen Grade wenigstens — sogar deutliches Bild von den Ideen jener verschollenen Denker Vorderasiens zu zeichnen gestatten. Ein Zweifel bleibt hauptsächlich noch, wann und in welcher Reihenfolge die den älteren Systemen fehlenden gnostischen Vorstellungen hinzugekommen sind, und wieviel von ihnen schon der ursprünglichen Gestalt dieser mystischen Philosophie zugeschrieben werden darf. Um ein einheitliches System handelt es sich schon im 6. und 5. Jh. nicht, sondern um zahlreiche Lehrmeinungen von Männern, die jeder auf seine Weise den Gedanken der Erlösung aus dem Kreis der Wiedergeburten durch Unterdrückung der Sinnlichkeit ausgestaltet hatten; andererseits beherrschte aber sowohl bei ihnen wie auch bei ihren Nachfolgern die Befreiung von dem Kerker der Sinnlichkeit so das ganze System, daß sie wohl untereinander, aber nicht eigentlich von dem Ausgangspunkt abweichen, also auch keinen Anhalt bieten, die späteren von den ursprünglichen Stücken zu sondern. Wenn es schon kaum möglich ist, die buddhistischen, pythagoreischen und orphischen Vorstellungen in ihrer allmählichen Ausbildung zu verfolgen, so ist die Hoffnung eitel, mit den jetzt vorhandenen Mitteln die Vorgeschichte der Vorstellungen zu erkennen, deren letzte Formulierungen in den gnostischen Systemen erhalten sind.

g) Die Religion des Hellenismus.

1906. R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, Leipz., befaßt sich weniger mit hellenistischer Religion, als nach dem Titel erwartet werden könnte. Der erste Teil sucht über die Literaturgattung der Aretalogie Licht zu verbreiten; er dehnt den Begriff so, daß schließlich z. B. die *Ἀληθὴς ἱστορία*, Hor.

Sat. I 8 und Juven. S. XV unter ihn fallen. Der zweite Teil behandelt die Thomasakten, insbesondere die in sie eingelegten lyrischen Stücke, den Seelenhymnos und das Hochzeitslied, in denen er Nachwirkungen der heidnischen Aretalogie sieht. Umfassende Kenntnisse sowohl dieser wie der christlichen Wundergeschichten ermöglichen es dem Verfasser, für seine m. E. nicht richtige Gesamtauffassung Gründe beizubringen, deren Widerlegung, wie sie z. B. Granger, Class. Rev. XXIII, 1909, 84 ff. versucht, Scharfsinn und weiten Umblick erfordert, die insofern also anregend wirken.

1907. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum stellt sich, indem er ein wissenschaftliches Werk nach der persönlichen religiösen Überzeugung des Verfassers bemerkt, auf einen unwissenschaftlichen Standpunkt, enthält aber einzelne beachtenswerte Gedanken ⟨*S. 62*⟩.

1909. J. Kaerst, Geschichte des hellenistischen Zeitalters, Leizig, handelt (II 1, 202 ff.) ausführlich auch über die hellenistische Religion. Er bestreitet u. a. Kornemanns Auffassung, daß der Hellenismus nicht im Mutterland, sondern in Kleinasien geboren sei, meint vielmehr, daß er dort nur einen besonders günstigen Nährboden antraf (389, 2). Die Gründe für das höhere Alter der zuerst im Hellenismus bezeugten Vorstellungen verwirft Kaerst. Bei verschiedenen babylonisch-assyrischen Göttern, wie Marduk und Istar, erkennt er (260 ff.) zwar das Bestreben an, sich zu universalen Gottheiten auszubilden, aber erst der Hellenismus soll in dem philosophischen Pantheismus (264), im Euhemerismus (263) und auch in den allgemeinen politischen und Kulturverhältnissen die Bedingungen vorgefunden haben, die das Zusammenwachsen dieser Vorstellungen begünstigten. Auch die Achaimeniden haben nach Kaerst nicht eine synkretistische Religionspolitik befolgt, obwohl sie fremde Religionen nicht bloß geschont, sondern sogar begünstigt haben; sie blieben stets Verehrer Ahura Mazdas, der trotz der universalen Züge seines Wesens ein national iranischer Gott war. Erst Alexander hat bewußt eine religiöse Verschmelzung herbeizuführen gesucht, und trotz der politischen Teilung blieb die kulturelle Einheit seines Reiches groß genug, um eine synkretistische Politik zu begünstigen, wie sie besonders von den Ptolemaiern getrieben wurde. Diese Sätze treffen bis zu einem gewissen Grad für die öffentlichen Gottesdienste zu, obwohl schon das Beispiel der mit Kybele und Artemis in Sardes ausgeglichenen Anāhita zeigt, daß der persische Staat die Ausgleichung seiner Gottheiten

mit fremden entweder nicht verhindern wollte oder nicht verhindern konnte. Ganz unwahrscheinlich aber sind Kaersts Ansichten in Beziehung auf die Privatkulte und die religiösen Vereine. Schon der Handelsverkehr zwischen den verschiedenen Teilen des ungeheuren Reiches, noch mehr die langsamen, aber andauernden Völkerverschiebungen und -mischungen durch Zu- und Abwanderung, mußten auch religiöse Ausgleichungen herbeiführen, und zwar nicht nur die Gleichsetzung von Göttern, an die Kaerst, wie es scheint, zunächst denkt, die aber für den Hellenismus gar nicht besonders bezeichnend ist, sich vielmehr schon im 5. Jh., z. B. bei Herodot findet, sondern auch das, was in Wahrheit das Wesen der hellenistischen Religion ausmacht, den Zusammenschluß von Vorstellungen, die urverwandt, aber doch verschieden entwickelt waren.

1910. Hatte Kaerst überwiegend die öffentlichen Kulte ins Auge gefaßt, so erörtert R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen, Vortrag, gehalten in dem wissenschaftl. Predigerverein für Els.-Lothringen, Leipzig, zwar gelegentlich in Anmerkungen auch viele andere Dinge, hauptsächlich aber doch das, was der Titel verspricht. Er untersucht besonders den Isiskult mit Hilfe des gewöhnlich dem Apuleius zugeschriebenen „Goldenen Esels", neigt aber zur Verallgemeinerung der gewonnenen Ergebnisse in der Annahme, daß die hellenistischen Weihen im wesentlichen gleichartige Lehren vortrugen und ähnliche Sitten vorschrieben. Ohne selbst eingeweiht zu sein, sollen die frühesten Christen, insbesondere Paulus, die in ihnen fortgepflanzten Vorstellungen aus der Literatur übernommen haben. Vgl. Berl. Phil. Wochenschr. XXXI, 1911, 930 ff.

1912. W. Weber, Ägyptisch-griechische Götter im Hellenismus, Antrittsrede.

1915. Auf die griechisch-ägyptischen Mischkulte beziehen sich mehrere in den Oxyrh. Pap. XI, 1915 veröffentlichte Texte; darunter befindet sich eine Anrufung an Isis mit ihren unzähligen Beinamen, ein Preis des göttlichen Arztes Imuthes (no. 1381) und eine Aretalogie des Sarapis (no. 1382). — In die Mysterienwelt führt Gillis P. Wetter, Phos (ΦΩΣ), eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus. Skrifter utgifna af K. Humanistika Vetensk. — Samfundet i Uppsala XVII 1, Leipz. Im ersten Teil werden die Vorstellungen besprochen, in denen das Licht mehr physisch, im zweiten die, in denen es mehr religiös gedacht ist, doch läßt sich diese Sonderung nicht

glatt durchführen, und der Vf. selbst betont (98 ff.), daß dem Begriff auch auf den höheren Stufen etwas Ungeistiges und Magisches anhafte, so daß göttliche Menschen als leuchtend beschrieben und den Erlösten oder Geweihten Strahlenkränze beigelegt werden. Im dritten Teil (28 ff.) soll gezeigt werden, daß die Vergleichung der Erlösung mit der Erleuchtung in altgriechischen Mysterien zwar einen Anknüpfungs-, aber nicht den Ausgangspunkt gehabt habe, auch nicht aus der griechischen Philosophie stamme, die zwar πῦρ, aber nicht φῶς als Gleichnis für Seele und Leben verwende, endlich auch nicht spontan entstanden sei, vielmehr im Hellenismus wie in Mandäismus und Manichäismus schließlich auf babylonische Vorstellungen zurückgehe, und daß auch die orientalische Astrologie mitgewirkt zu haben scheine. Am Schluß wird eine zusammenfassende Übersicht über hellenistische Frömmigkeit gegeben. — Gegen einen Teil dieser Aufstellungen erhebt Nilßon GGA, 1916, 42 ff. Einwendungen.

1916. Die Wechselwirkung von Philosophie und Religion im Hellenismus schildert R. Reitzenstein, Hist. monach. u. hist. Laus. (Forsch. zur Relig. u. Literat. des A u. NT II 7, 1916), S. 235 ff.

3) Römische Religion im allgemeinen und in der republikanischen Zeit.

1906. J. B. Carter, The Religion of Numa and other Essays on the Religion of Ancient Rome, London, unterscheidet in der Entwicklung der römischen Religion fünf Abschnitte, von denen der erste die Religion Numas, die ältesten römischen Kulte, die di Indigetes, enthält, der zweite die in der zweiten Hälfte der Königszeit namentlich unter Servius aufgenommenen latinischen Götter, die Novensides. Der dritte Abschnitt soll die Wirkung der sibyllinischen Bücher während der ersten 300 Jahre der Republik zeigen. Auf Anregungen dieser Orakel hin werden bald nach dem Sturze des Königtums mehrere Götter aus den unteritalischen Städten und selbst aus Epidauros geholt; nach längerer Zwischenzeit folgte 205/4 die Einholung der großen Göttermutter, deren Dienst nach Carter mehr zur Zerstörung der römischen Religion beitrug als alle übrigen fremden Gottheiten zusammengenommen (?). Der vierte Abschnitt enthält den Verfall der römischen Religion während der letzten beiden Jahrhunderte der Republik, von denen jedes nach Carter einen besonderen Charakter trägt. Im 2. Jh. v. Chr. bekämpfte der Staat noch die

auf den Sturz der Staatsreligion gerichteten Bestrebungen der eindringenden orgiastischen Dienste des Dionysos (118) und der Gottheiten des Morgenlandes, sowie den philosophischen Skeptizismus (106 f.), im 1. Jh. gab der in die Hände von Parteiführern geratene Staat diesen Kampf (127) auf. Der letzte Abschnitt der römischen Religionsgeschichte, der von Carter behandelt wird (146 ff.), enthält die Erneuerung der Religion durch Augustus, dessen Bedeutung als Mensch und Staatsmann er weit höher einschätzt als z. B. Mommsen. — Von Einzelheiten sei hervorgehoben, daß Carter (42) den etruskischen Einfluß auf Rom sehr gering bewertet. Die Templumlehre sogar soll allgemein italisch gewesen sein. Er erklärt die Geringfügigkeit der Einwirkung von seiten der etruskischen Kultur daraus, daß diese nur durch äußere Einflüsse begünstigt, nicht innerlich entwickelt und gefestigt war, und daß das aufstrebende Rom instinktiv das etruskische Gift von sich wies. Daß die sibyllinischen Bücher nach Rom erst in der republikanischen Zeit gelangten, wird daraus erschlossen, daß ihre Aufseher, die duumviri sacris faciundis im Titel an den republikanischen Kommissionen eine Parallele haben (66); sie sollen aus dem Dienst des Apollon von Cumae stammen, der selbst schon vorher als Heilgott nach Rom übernommen war. Griechische Götter sollen erst im zweiten punischen Krieg innerhalb des Pomeriums aufgenommen sein (95). Den Formalismus der römischen Religion hat Carter, wie Marshall, Class. Rev. XX, 1906, 332 m. R. hervorhebt, überschätzt, zu sehr betont er m. E. die politische Bedeutung der priesterlichen Beamten, die sullanischen Reformen (128) und die nach Carter hauptsächlich durch sie verursachte Politisierung des Priestertums, sowie die damit zusammenhängende zunehmende Unkenntnis der priesterlichen Überlieferung, der u. a. auch die Unordnung des Kalenders zugeschrieben wird (132). Die mißbräuchliche politische Verwendung der Religion soll ihr den Gnadenstoß gegeben haben.

1907. H. Wolf, Die Religion der alten Römer, Gymnasial-Bibliothek 42, Gütersloh, schließt sich im ganzen m. R. an Wissowas Darstellung an.

1909. A. v. Domaszewski, Abhandlungen zur römischen Religion, mit 26 Abbildungen im Text und einer Tafel, Leipzig, enthält, nach der Zeit des Erscheinens geordnet, und fast unverändert, 24 Abhandlungen, von denen gerade die Hälfte in die Berichtsperiode fällt. Sie werden, da sie nicht von einem gemeinsamen Gesichtspunkt aus verfaßt oder zusammengestellt sind, einzeln

besprochen werden, soweit als es im verengten Rahmen dieses Berichtes noch möglich ist.

1911. W. Warde Fowler bezeichnet sich in The Religious Experience of the Roman People from the earliest times to the age of Augustus (Gifford Lectures 1909/10, Edinb.), London, als Anhänger Wissowas, von dem er z. B. die Auslegung der dii Indigites und Novensides übernimmt, gibt aber mehr Religionsvergleichung, darunter auch zahlreiche Parallelen aus den Religionen der primitiven Völker, und betont im Gegensatz zu dem deutschen Forscher, der seine einseitige Hervorhebung des Pontifikalrechtes damit rechtfertigt, daß er die Religion vom römischen Gesichtspunkte aus betrachte, die religiöse Bedeutung des römischen Gottesdienstes, worunter er mit Ira W. Howerth the effective desire to be in right relation to the Power manifesting itself in the universe versteht. Wie alle Religion soll auch die römische ihren Ursprung in einem besonderen, im Herzen des Volkes nie aussterbenden (329) Instinkt, der Furcht vor dem Unbekannten, und dem Abhängigkeitsgefühl gehabt und die Pax deorum, d. h. die Vermeidung alles den Göttern Mißfälligen bezweckt haben. Natürlich steht es jedem frei, die überlieferten Ausdrücke so zu verwenden, wie er es für passend hält, vorausgesetzt, daß er den ihnen beigelegten Sinn klarmacht; aber die willkürliche Zusammenfassung und Sonderung von Vorstellungen führt unbewußt zu der Auffassung, daß das in der Bezeichnung Vereinigte und Getrennte auch in Wirklichkeit zusammenhänge oder nicht zusammenhänge. Daß Fowlers Begriffsbestimmung nicht zweckmäßig ist, ergibt sich aus den Folgerungen, zu denen sie ihn führt. Er muß den Ursprung der Religion aus der Magie bestreiten (253), aber andererseits doch zugeben, daß sich in der Religion der Römer und auch anderer Italiker zahlreiche Reste von Zauberei, z. B. (208) im Lied der Arvalbrüder und in dem iguvinischen Gebet an Iuppiter Grabovius (186 ff.), bei der Devotion des Decius und (210) der Sühne durch das februum finden. Das scheint mir ein Widerspruch. Gewiß stehen diese und viele ähnliche Begehungen in offenbarem Gegensatz zu andern Bestandteilen der römischen Religion, aber deshalb dürfen sie nicht aus ihr, von der sie einen großen, vielleicht den größeren Bestandteil bilden, ausgeschieden und noch weniger darf diese auch ihrem Ursprung nach von der Magie ganz getrennt werden. Indem Fowler einen möglichst erhabenen Begriff von der Religion durchzuführen, andererseits aber auch die römische Kultur zu idealisieren sucht, widerspricht er aber auch seinen anthropologischen Neigungen. Er ist m. R. bestrebt, die römischen

Kulte in die allgemeine Religionsgeschichte einzuordnen; aber ehe Vergleiche mit den Riten entfernter primitiver Völker gezogen werden, empfiehlt es sich, wie mir scheint, das Verhältnis der römischen Religion zu denen der Völker ins Auge zu fassen, die in ihrer Gesamtkultur den Römern am nächsten stehen. Da erheben sich Fragen, auf die Fowler die Antwort schuldig bleibt, z. B. die, wie die Römer zu ihrem verwickelten System der Indigites kamen, wenn sie doch in der Bezeichnung der Götter als der Himmlischen oder der Glänzenden, die auf eine Verehrung der Sterne schließen läßt, und in der Verehrung des Himmels als Vater und der Erde als Mutter mit den Griechen übereinstimmten. Die Frage wird noch schwieriger, wenn, wofür m. E. vieles spricht, beide Bezeichnungen von den Römern nicht aus der indogermanischen Heimat mitgebracht, sondern ihnen von außen zugeführt sind ⟨*o. S. 41*⟩. Der Einfluß fremder, besonders griechischer Kultur ist dann viel früher anzusetzen, als es Fowler tut. Dann hält er (109) nicht m. R. die Religion des latinischen Landmanns für ein organisches Gewächs, das in jedem Punkte den ihm bei seiner Arbeit begegnenden Gefahren entsprach und das erst im Stadtstaat seinen Sinn teilweise verlor. Vielmehr ist die römische Religion seit ältester Zeit gewissermaßen ein Sammelbecken, in das nicht wenige Ströme, verschieden ihrem Ursprung und ihrer Art nach, zusammengeflossen sind. Natürlich herrschen von Anfang an gewisse Grundgedanken vor, aber auch wo sie sich mangels ausreichender Überlieferung durchführen lassen, ist dies prinzipiell nicht richtig. Im Gegensatz zu Frazer und Cook, aber in Übereinstimmung mit Wissowa, Aust, Carter u. aa. hebt Fowler hervor, daß die ältesten römischen Götter ohne bestimmte Gestalt und hinsichtlich ihres Geschlechtes nur so weit bestimmt waren, als die Namensform einen Anhalt bot: so soll sich die Formel sive deus sive dea erklären. Ehen zwischen Gottheiten werden bestritten. Nerio Martis soll eine Eigenschaft (virtus) des Mars bezeichnen und so zu fassen sein wie Virites Quirini. (Vgl. v. Domaszewski, Abh. z. römischen Relig. 105 und u. ⟨*S. 76*⟩). Ohne die Einwirkung griechischer Vorstellungen hätte sich aus der altrömischen Religion ein polytheistisches System persönlicher Götter nach Fowler nicht entwickeln können; Iuppiter und Terra mater sind, wie er meint (157), nur figürlich, und zwar mit Beziehung auf ihre Verehrer zu verstehen. Es gab (145) im ältesten Stadtstaat adjektivisch benannte Numina (Saturnus, Vertumnus usw.), die über die Vorgänge in der Natur und im Menschenleben walteten, und substantivisch benannte (z. B.

Tellus, Robigus, Terminus), die in den Dingen selbst gedacht wurden. Aus ihrer Zahl waren ein paar (Ianus, Iuppiter, Mars, Quirinus, Vesta und vielleicht einige andere) herausgehoben, die besondere Priester oder wenigstens Feste und heilige Stätten hatten und im Begriff waren, persönliche Götter zu werden; Statuen und Tempel aber gab es noch nicht, erst der etruskische Capitolinustempel führte die Sitte ein.

Während Fowler (200) das magische Element der römischen Religion möglichst gering anschlägt und auch das Opfer nicht mit Mommsen als eine Art Kaufmannsgeschäft ansieht, vielmehr glaubt. daß immer eine gewisse Dankbarkeit vorhanden war, wenn der Gott das Gelübde erfüllte (202), das mehr eine einseitige Bindung der Gemeinde enthalten habe, will Deubner, Zur Entwicklungsgeschichte der altrömischen Religion (Vortrag im deutschen Arch. Instit. zu Rom, Neue Jahrbb. XXVII, 1911, 321) nachweisen, daß zahlreiche Gottheiten aus Zauberriten erwachsen sind. Zunächst gebrauchte man Magie, Reinigungen und apotropäische Maßregeln, mit denen man sich selbst half, ohne auf die Hilfe der Götter zu rechnen; erst später rief man diese an. So wurde Mars nach Deubner in die Armilustria eingeführt, an denen ursprünglich die Waffen des ganzen Volkes gereinigt wurden, und erst später trat mit dem Anwachsen der Gemeinde eine symbolische Reinigung durch die Salier ein; das Pferderennen der Equirria und am 15. Oktober sollte die Rosse durch schnelle Bewegung reinigen: auch hier ist Mars, dem später der equus October geschlachtet wurde, nach Deubner erst nachträglich hinzugefügt. Die Saturnalia und die Divalia sollen alte Neujahrsfeste gewesen sein, die Kerzen. mit denen man sich an den ersteren beschenkte, den Zweck gehabt haben, dem Wiederaufstieg der Sonne zu Hilfe zu kommen. Bei den Suovetaurilia genügte, wie der Vortragende meint, ursprünglich die Umführung zur Reinigung; erst später wurden die Tiere dem Mars geschlachtet. Überhaupt stammen (S. 331) die Feste, die nach Riten heißen, also z. B. auch die Lupercalia und Ambarvalia meist aus einer Zeit, wo es die später an ihnen verehrten Gottheiten noch nicht gab. Strenia ist aus dem Gebrauch der Strenae erwachsen, Pilumnus, Intercidona und Deverra stammen aus Riten. die man bei der Geburt eines Kindes vornahm (332 f.), Anna Perenna aus der Segensformel ut annare perannareque commode liceret. Als das Opfer hinzutrat, fand eine Art Verbindung dieses mit dem Zauber in der Weise statt, daß die Opfertiere an der Ausübung des Zaubers teilnahmen. — Auch wer mit dem Vf. und

dem Berichterstatter überzeugt ist, daß wie bei andern Völkern so auch bei den Römern viele Götter aus Riten hervorgegangen und diese im Prinzip älter sind als jene, wird doch zweifeln dürfen, ob Deubners Beweisgründe genügen, die von ihm angenommene Entwicklung auch in allen einzelnen von ihm angeführten Fällen wahrscheinlich zu machen. Die Entstehung der römischen Religion ist nichts Originales, zahlreiche Bausteine aus früheren Bildungen sind bei ihrem Aufbau mitverwendet worden, und nur mit den Mitteln der Geschichtsforschung, d. h. durch sorgfältige Kritik und Kombination der dürftigen Zeugnisse, nicht durch begriffliche Konstruktionen können wir hoffen, ein Bild von ihrer Entstehung zu gewinnen.

1912 erschien die zweite Auflage von G. Wissowas Religion und Kultus der Römer (vgl. o. Bd. 137, Suppl. 1908, S. 103 ff.). In seiner Grundanlage ist das bewährte Buch unverändert geblieben; das werden auch diejenigen billigen, die mit dem Berichterstatter die von Wissowa aufgestellten Kennzeichen für die ältesten Kulte, die Priesterliste und die älteste Festtafel, für trügerisch und deshalb seine scheinbar so fest gefügten und vielfach anerkannten Konstruktionen der römischen Geschichte für unsicher halten und die der Meinung sind, daß nicht alle der Forschung gestellte Probleme gelöst werden können, solange die römische Religion nur mit den Augen des Römers angeschaut wird. Die Rücksicht auf diese Erwägungen hätte größere Umformungen nötig gemacht, bei denen die Hauptvorzüge des Buches wahrscheinlich Einbuße erlitten hätten. Im einzelnen aber ist es durchaus verjüngt worden, die zahlreichen seit der ersten Auflage erschienenen, großenteils durch Wissowa selbst angeregten Untersuchungen sind sorgfältig geprüft und in einer fast immer zu billigenden Auswahl vorgelegt worden, wobei Wissowa nicht selten eigene frühere Vermutungen zurücknimmt. S. 41 gibt er Usener zuliebe den griechischen Ursprung der capitolinischen Trias preis, wie mir scheint, nicht m. R. Zeus, Hera und Athena sind keineswegs bloß im phokischen Rathaus vereinigt gewesen; inschriftlich ist diese Kultgenossenschaft jetzt an vielen Stellen bezeugt, und nicht überall läßt sich Nachahmung des römischen Kultus annehmen. Im athenischen Rathaus stand nicht nur Zeus *Βουλαῖος* neben Athena *Βουλαία* (Antiph. 6, 45), sondern es wurde dort auch Hera *Βουλαία* verehrt (Wilhelm, Beitr. zur griech. Inschriftenk. 44). Wahrscheinlich geht diese Zusammenstellung darauf zurück, daß Pheidon in dem Ratszimmer seiner Burg Larisa diesen drei Gottheiten, deren Kult er überall

begünstigte, geopfert hat. Vermutlich hat schon er die Trias verbreitet, z. B. nach Krisa, wo in einer der ältesten erhaltenen griechischen Inschriften (IGA 1, Sitzungsber. BAW, 1887, 704) neben Athena und Hera m. E. nur Δ(ιϝί) ergänzt werden kann. Von Krisa aus wird schließlich der jüngere phokische Bund die Trias empfangen haben.

1914. Laing, Proceed. Amer. Philol. Soc. 45, 1914, S. XXI untersucht den bürgerlichen Stand der Dedikanten auf den römischen Weihinschriften an Iuppiter, Silvanus, Hercules und den Genius. Die meisten Freigelassenen finden sich bei Silvanus und Hercules (auch Herakles erscheint bisweilen als Gott der Freigelassenen, Pauly-Wissowa-Kroll R.E. Suppl. III, S. 955, 19 ff.), unverhältnismäßig viel Sklaven bei Silvanus.

1915. Wissowas Aufsatz Die römischen Staatspriestertümer altlatinischer Gemeindekulte, Herm. L, 1 ff., behandelt im wesentlichen — sich meist gegen A. Rosenberg wendend — das Verhältnis Roms zu den latinischen Gemeinden. Im Gegensatz zu seinen früheren Aufstellungen, in denen er Mommsen gefolgt war, stellt sich Wissowa (24 ff.) in der Frage der Laurentes jetzt auf die Seite Dessaus. Auch Rosenbergs Erwiderung (ebd. 416 ff.) erörtert hauptsächlich staatsrechtliche Fragen. Die Laurentes Lavinates sind ihm eine fiktive Gemeinde, die tatsächlich aus römischen Rittern besteht, aber eine eigene respublica bildet und eigene Priester hat.

Neben diesen die römische Religion in ihrer Gesamtheit oder wenigstens in ihren wichtigsten Epochen darstellenden Untersuchungen ist einiger Arbeiten zu gedenken, die einzelne Probleme herausgreifen. Die wichtigste Frage, welche die römische Religion dem Forscher stellt, betrifft den bereits bei der Besprechung von Fowlers Buch berührten Punkt, in dem sich die römische Götterwelt am stärksten von allen übrigen scheidet: die Überzahl unpersönlicher Götter, die teils nach menschlichem Tun und Leiden oder nach Naturvorgängen, teils aber nach dem Ort oder der Zeit ihrer Betätigung benannt sind, und die zu ihnen im Gegensatz stehende, aber doch mit ihnen auch verbundene Zahl ausgewählter persönlicher Götter. Es fragt sich, wie weit dieser Gegensatz, zu dem der weitere, sich mit ihm nicht deckende der dei certi und incerti kommt, in der Religion selbst ursprünglich oder in sie erst nachträglich durch Sakralrechtslehrer und Altertumsforscher hineingetragen ist. Diese Frage ist um so dringlicher, als die Listen der unpersönlichen Götter, der Indigitamenta, eine Vollständigkeit und Gleichartigkeit der Systematik

zeigen, die bei der Entstehung schon der ältesten römischen Götterwelt durch das Zusammenströmen von Kulten aus verschiedenen, darunter auch aus etruskischen Städten, und zwar von Kulten, die z. T. auf weitentlegene Entstehungsstätten zurückgehen, nicht zu erwarten ist. Dies spricht gegen Usener, der diese die römische Religion von allen andern unterscheidende Menge von „Augenblicks-“ und „Sondergöttern“ daraus zu erklären versuchte, daß er in ihnen eine für das ursprüngliche religiöse Denken normale, bei den Griechen mehr oder weniger überwundene, aber auch noch, wie er irrig meinte, bei den Litauern ziemlich bestimmt nachweisbare Stufe sah. Im Anschluß an ihn suchte A. v. Domaszewski, der bereits in der Festschrift für O. Hirschfeld (Ges. Abh. 104 ff.) die Eigenschaftsgötter der altrömischen Religion behandelt hatte (o. Bd. 137, 1908, Suppl. 295), im Arch. f. Religionsw. X, 1907, 1 ff. (Ges. Abh. 155 ff.) über die dei certi und incerti ins klare zu kommen. Während Wissowa, Ges. Abh. 308, in Varros dei certi solche Götter sah, von deren Wesen der Altertumsforscher Sicherheit hatte, folgert v. Domaszewski aus Liv. 27, 25, 9, daß dei certi ein fester Begriff des römischen Sakralrechtes waren, der alle diejenigen sicher zu erfassenden Götter umschloß, von denen eine bestimmte Wirkung auszugehen schien (Ges. Abh. 167). Hierin wird er recht haben, nicht aber, wenn er vier Klassen römischer Gottheiten unterscheidet, die, wenn ich ihn recht verstehe, nacheinander entstanden sein, aber nebeneinander bestanden haben sollen: die Augenblicksgötter der Indigitamenta, die festumgrenzten Einzelnumina von dauernder Wirkung, „das ausgebreitete Numen, das mancherlei Wirkungen äußert, aber keine Persönlichkeit gewinnt, endlich den persönlichen deus mit seinen Eigenschaften. Zwar lassen sich die römischen Götter — Übergänge zugegeben — in diese Klassen einteilen, aber daß diese begriffliche Entwicklung zugleich die geschichtliche gewesen sei, darf nicht vorausgesetzt werden. In neuerer Zeit pflegt man dies Problem der römischen Religion in anderer Weise zu lösen. Schon Wissowa hatte Useners Theorie von den Sondergöttern, was die römische Religion anbetrifft, großenteils den Boden durch seine Kritik der Varronischen Indigitamentalliste entzogen; Farnell, Anthrop. Ess. present. to Tylor 1907, S. 81 ff. weist sie zurück, und Warde Fowler, Class. Rev. XXIII, 1909, 262 bekämpft auch die auf ihr beruhenden Folgerungen v. Domaszewskis. Zwar versucht noch Stolz, Arch. f. lat. Lexikogr. X, 151 Varros Deutungen der Indigitamentalgötter mit den Mitteln der neueren Sprachforschung zu begründen. Aber schon

W. Schulze, Zur Gesch. lat. Eigenn. 165 ff. hatte zahlreiche Beziehungen zwischen Gentil- und Gottesnamen aufgedeckt, und W. Otto, Rhein. Mus. LXIV, 1909, 449 ff. weist auf zahlreiche Indigitamentalnamen Varros hin, die, wie er meint, ursprünglich fingierte Heroen bekannter Familien bezeichnet haben müssen wie (453) Caeculus (Caecilii), (455) Edusa, Potina, Statilinus, (456) Rusina (Rusius, Rusinius) Volutina (Velutius), (457) Volumnus, Manturnus (Mantronius usw.), (458) Venilia, (459) Carna, (465) Tarpeia, Laverna. Die Übereinstimmung der Namen von Göttern und Geschlechtern beweist nun zwar nicht ohne weiteres, daß jene nach diesen genannt waren oder mit ihnen auch nur in unmittelbarer Beziehung standen, sie kann sich vielmehr auf verschiedene Weise, z. B. auch daraus erklären, daß die gens nach einem Ort und dieser nach dem Gott hieß; aber da die Geschlechter nicht nach den Göttern heißen können, wie sie Varros Liste aufgestellt hatte, versagt sein Erklärungsprinzip in so vielen Fällen, daß es nicht als auf ältester Überlieferung beruhend angesehen werden kann. Nach Fowler, Relig. Exp. Rom. People 159 waren die Indigitamenta priesterliche Anweisungen zur richtigen Anrufung der Götter, Varro soll die Liste aus einzelnen Gebetsformularen gesammelt und falsche Etymologien hinzugefügt, Tertullian obenein die Varronische Lehre verfälscht haben; doch war nach Fowler die zugrunde liegende Vorstellung, daß das Göttliche sich nicht bloß in belebten und unbelebten Gegenständen, sondern auch in Handlungen und Abstraktionen zeige, schon in der Volksreligion gegeben. — In einem späteren Aufsatz, Wiener Stud. XXXIV, 1912, 318 ff. versucht Otto in mehreren römischen Gottheiten Ahnenseelen wirklicher Menschen und Geschlechter nachzuweisen. — Wenigstens etwas von den Indigitamentalgöttern sucht Rose, Italian „Sondergötter", Journ. Rom. Stud. III, 1913, 233 ff., zu retten. Er gibt Farnell ⟨*o. S. 74*⟩ und Wissowa (Ges. Abh. 304 ff.) zwar zu, daß die langen Listen Varros durch künstliche Konstruktionen gewonnen sind, glaubt aber, daß es daneben echte volkstümliche Sondergötter, Reste eines älteren Religionsstratums gab. Es werden namentlich diejenigen Gottheiten besprochen, die einer menschlichen Tätigkeit vorstehen. — Das Urteil über die Indigitamenta geht demnach noch weit auseinander, aber als allgemeines Ergebnis läßt sich schon jetzt bezeichnen, daß der Wert der Varronischen Verzeichnisse, auch wenn sie in der Pontifikallehre eine Stütze haben, herabgemindert und damit die Kluft, welche die römische Religion von

andern antiken zu trennen schien, teilweis ausgefüllt ist. Viele der nur begrifflich bestimmten römischen Götter haben ihre Persönlichkeit vielleicht erst nachträglich verloren infolge der Umdeutung ihres unverständlich gewordenen Namens, der Lösung von ihrer ursprünglichen Kultstätte und der Übernahme in die römische Religion, die der Ausprägung göttlicher Persönlichkeiten nicht günstig war, weil die Dichter erst spät anfingen, auch um die römischen Götter Mythen zu weben. So notwendig es war, daß zunächst die Theorien der römischen Sakralrechtslehrer und der Antiquare festgestellt wurden, so ist ein volles Verständnis der römischen Religion erst möglich, wenn jene Theorien überwunden sind.

Wir kommen damit auf die *römischen Sagen*, mit denen sich die Forschung wie gewöhnlich so auch in den letzten 12 Jahren weniger als mit den Kulten der Römer befaßt hat. Jene werden meist als späte, der ursprünglichen Auffassung widersprechende Erfindungen betrachtet. Eine Ausnahme bildet E. Siecke, der an mehreren Stellen seines Buches Götterattribute und sog. Symb. (z. B. S. 78) sich gegen die Auffassung wendet, daß die von den römischen Göttern erzählten Mythen nicht echt italisch sein können. Diese Stellungnahme erklärt sich aus der Leichtigkeit, mit der die von ihm und seinen Anhängern angewendete Methode die Erklärung aller Mythen aus dem von ihm als „uralt arisch" betrachteten Mond- „und dem damit bis zu einem gewissen Grad untrennbar verbundenen Sonnenkultus" (118) gestattet. Dagegen sprechen Carter, Fowler und Wissowa, wie bereits erwähnt wurde ⟨*o. S. 70*⟩, den Römern sogar Götterehen ab, wogegen Frazer, Adonis, Attis, Osiris (Golden Bough IV_{II}^{3}, 230 ff.) mit ausführlicher Begründung und in einzelnen Fällen mit Glück ankämpft. Die Sache scheint mir so zu liegen, daß die römischen Götter nach der sakralrechtlichen Theorie ehelos sein sollten und im allgemeinen auch waren, daß dies aber erst nachträglich und nie restlos durchgeführt ist. Die bekannte Stelle, wonach Varro den alten Römern ausdrücklich Götterehen zuschrieb (Aug. c. d. IV, 32), glaubt Reid, Journ. Rom. Stud. II, 1912, 45 m. E. nicht m. R. durch die Annahme beseitigen zu können, daß Varro schrieb maiores *mei* und damit seine literarischen Vorgänger meinte. — Wie der Göttermythos, so pflegt auch das, was die Römer von den Helden ihrer fernen Vergangenheit zu erzählen wußten, als unechte Sage der griechischen entgegengestellt und deshalb gering geschätzt zu werden, wobei unbewußt die früher allgemein verbreitete Anschauung mitwirkt, daß die griechische Heldensage eine von den Dichtern nur aufgegriffene

Schöpfung der Volksphantasie, nicht von den Dichtern selbst, von denen jeder auf Erfindungen seiner Vorgänger weiter baute, geschaffen sei. Dem gegenüber schien die römische Sage, weil sie vorzugsweise von Geschichtschreibern überliefert wird, auch ein Werk dieser zu sein; noch in neuester Zeit hat Ettore Pais, der früher einen starken poetischen und auch religiösen Gehalt in der römischen Sage gesucht und sogar z. T. auf Niebuhrs Annahme einer volkstümlichen Sage zurückgegriffen hatte, diese jetzt in seiner Storia critica di Roma 1913 großenteils auf Erfindungen hellenistischer Schriftsteller und römischer Annalisten zurückgeführt. Gewiß haben auch diese einen Anteil an ihr; aber andererseits scheint mir auch der besonders von W. Soltau, Die Anfänge der römischen Geschichtschreibung, Leipz. 1909 (und etwas anders Klio X, 1910, 129 ff.), vertretene Standpunkt beachtenswert, der aus der Übereinstimmung der Motive in der angeblichen Geschichte Roms und in den griechischen Sagen folgert, daß jene von römischen Dichtern der fabulae praetextae (S. 17 ff. des größeren Werkes) und Ennius (ebd. 60 ff.) sowie von den Verfassern der Laudationes (ebd. 132 ff.) nach griechischen Vorbildern, und zwar meistens nach Dichtern, gelegentlich aber auch nach Historikern (z. B. Herod. I, 116 f.) erfunden wurden. Daß Soltau wieder auf diese Quelle der römischen Sage nachdrücklich hingewiesen hat, ist in jedem Fall dankenswert. Überspannen darf man freilich auch dies Erklärungsprinzip nicht: bei der Bildung der römischen Sage sind sehr verschiedenartige Kräfte tätig gewesen. Daß die Erfindungen der Dichter später als Geschichte betrachtet wurden, erklärt Soltau durch die Annahme einer Vermittlung durch griechische Mythographen und Historiker, die sie den Annalisten überlieferten. Diese sollen noch über ein nicht unbedeutendes Material zur Erkundung der früheren Geschichtsperioden verfügt und ihre Berichte eben das Gerüste gebildet haben, an das die Dichter ihre Erfindungen knüpften und das deshalb mit ihnen leicht ausgefüllt werden konnte. Der zweite Teil dieses Erklärungsversuches leuchtet ein, aber die Annahme griechischer Mythographen, die, wenn ich Soltau richtig verstehe, im 3. Jh. v. Chr. aus römischen Tragödien und Epen geschöpft haben sollen, ist bedenklich. Soltau hat sie wohl nur gemacht, weil er irgendein „Gerüst" für notwendig hielt, an das die römischen Dichter sich halten konnten, andererseits den Beginn der römischen Geschichtschreibung nicht so hoch hinaufrücken mochte. In der Tat mögen den ältesten römischen Dichtern auch für die römische Geschichte griechische Berichte

vorgelegen haben; aber dazu, daß ihre Erfindungen in die Annalistik eindrangen, bedurfte es der griechischen Vermittlung nicht; selbst Cic. Brut. XV, 57 hat sich nicht gescheut, den Ennius als einen idoneus auctor zu bezeichnen, was immerhin bezeichnend ist, auch wenn es sich in diesem Fall nicht um eine dichterische Erfindung handeln kann. Dazu kommt der stille Einfluß, den des Dichters Schöpfung unbewußt noch heute auf unsere Beurteilung der Geschichte ausübt, der aber in einer Zeit unentwickelter Kritik viel stärker sein mußte. Diese nur scheinbare Schwierigkeit, die bei der Annahme eines Eindringens poetischer Erfindungen in die Annalistik bleibt, und die Art, wie Soltau sein Erklärungsprinzip durchzuführen versucht, hat bewirkt, daß dieses z. T. auf einen Widerspruch gestoßen ist, der m. E. ebenfalls über das berechtigte Maß hinaus geht. Nach Münzer, Cacus der Rinderdieb, Basel 1911, S. 4, hat Soltau eine so alte, reiche und so nachhaltig wirkende dramatische Produktion bei den Römern nicht nachweisen können, die künstlich eine sofort vom ganzen Volk als die Geschichte seiner eigenen Vergangenheit anerkannte Überlieferung geschaffen habe; nach Gubernatis, Riv. di fil. XL, 1912, 444 ff. haben Naevius und Ennius diese Sagen zwar vorgetragen, aber nicht erfunden. Teils schreibt man die poetisch anmutenden Teile der römischen Vorgeschichte wieder der echten Volkssage zu, wie wir es von Pais gesehen haben (vgl. auch Münzer bei Pauly-Wissowa RE VII, 334f.), teils aber den Annalisten.

Weiter kommt für die *Anfänge der römischen Religion* die wichtige Frage in Betracht, welche Vorstellungen die einzelnen Volksteile, aus denen man sich den populus Romanus zusammengewachsen denkt, mitbrachten und welche aus den Nachbarländern nach Rom übertragen wurden. Gegenüber der gewöhnlichen Annahme, daß die römische Religion hauptsächlich von Etrurien aus beeinflußt sei, weist †G. Körte, Röm. Mitt. XX, 1905, 369 f. darauf hin, daß umgekehrt auch die Etrusker schon in sehr früher Zeit einige Gottheiten wie Menrva, Usil (= Sol, sabin. ausel), Uni, Maris von den Italikern entlehnt zu haben scheinen. Ridgeway (Proceed. Brit. Acad. 1907/8, 22 ff.) meint, daß die Ligurer oder Aboriginer, die Träger der Terramarekultur, Indogermanen waren, welche in Rom, von den Sabinern unterdrückt, die Plebs bildeten, aber den Siegern ihre Sprache, das Lateinische, aufzwangen, auch zum römischen Pantheon einige Gottheiten beisteuerten, jedoch nicht Ianus, Mars und Quirinus, deren Priester in konfarreierter sabinischer, patriarchalischer Ehe lebten (28 f.). Gegen diese An-

nahme macht R. W. Husband, Amer. Phil. Soc. XL, 1909, 63 geltend, daß die römische Religion in den zwei Heiligtümern von Mars, Iuppiter, Iuno, Minerva und Fides, in den zwei Brüderschaften der Salii und Luperci, in den zwei Formen der Eheschließung usw. Spuren einer Stammischung zeige. Er läßt das römische Volk aus vier Bestandteilen zusammengeschmolzen sein: den Sabinern, denen die meisten Gottheiten angehören, den Ligurern, den Etruskern, welche die Haruspicin brachten, und den Römern, deren Sprache durchgedrungen sei. — Über den Einfluß der Etrusker auf die römische Religion, besonders die Eingeweideschau, sprach Carter in einem Vortrag am Palilientag des Deutschen Arch. Instituts in Rom; vgl. Röm. Mitt. XXV, 1910, 74 ff.

Mit der Religion *des späteren republikanischen Rom* beschäftigen sich, abgesehen von den an anderen Stellen der Jahresberichte besprochenen Arbeiten über einzelne Schriftsteller nur die sechs in Oxford 1914 gehaltenen Vorlesungen, die der Vortragende, W. Warde Fowler unter dem Titel Roman Ideas of Deity in the last Century before the Christian Era, London 1914 herausgegeben hat. Die erste Vorlesung behandelt den Hauskult, d. h. den Dienst der Vesta, der Penaten, des Genius und auch der Toten, die aber in republikanischer Zeit keine wirklichen Opfer empfangen haben sollen. Alle diese Kulte, in denen der Vf., wenn auch unvollkommen, den Begriff der Contitinuity of Life (27) ausgedrückt findet, und in denen er ein Gegengift gegen die hereinbrechende, alle Religiosität zerstörende griechische Religion sieht, sollen im letzten Jahrhundert noch in voller Kraft bestanden haben. Die zweite Vorlesung handelt über Iuppiter und die auf Monotheismus zielende Richtung seines Kultus, die dritte (55 ff.) zunächst über die schon durch Kleanthes gelehrte, aber, wie der Vf. (58) mit Cumont meint, erst durch Poseidonios recht verbreitete Verehrung der Sonne, dann (61) über den Kult der Fortuna. In der vierten Vorlesung (81 ff.) wird der Kult des vergötterten Menschen besprochen, der, den alten Römern fremd, aus Griechenland und dem Orient hergeleitet wird und mit dem sich auch die fünfte Vorlesung, The deification of Caesar (107 ff.) befaßt. In der letzten Vorlesung eröffnet sich ein Ausblick auf die Reform des Augustus, in der aber Fowler einen weiteren Verfall sieht. Abgesehen von den Göttern des Landmanns, Tellus, Silvanus, den Manen und Genien, denen z. B. Virgil mit offenbarer Liebe gegenübersteht, haben die Götter nach Fowler kein wirkliches Leben mehr, die römischen Dichter be-

nutzen die Gottheiten entweder wie der nur scheinbar fromme Horaz im Dienste der politischen Ziele ihrer Gönner, der Machthaber, oder wie der frivole Ovid (155) als Stoff für dichterische Geschicklichkeit.

4) Griechisch-römische Religionsgeschichte in der Kaiserzeit.

a) Untersuchungen über die Kaiserzeit im allgemeinen.

Toutain, Les cultes paiens dans l'empire romain. I. Les provinces latines (Biblioth. de l'école des Hautes études, Sciences relig.). Der mir bisher allein vorliegende erste Band dieses umfang- und inhaltreichen Werkes (Les cultes officiels, les cultes romains et gréco-romains, Paris 1907) behandelt nach einer Einleitung, in der die Aufgaben begrenzt, Quellen und Methode dargelegt werden, im ersten Buch zunächst (S. 19 ff.) den Ursprung der Staatskulte (37 ff.), d. h. den Dienst der Gottheiten, die in enger Beziehung zum Staat und zum Kaiser stehen, der Dea Roma, die in den lateinischen Provinzen fast nur mit dem Kaiser zusammen, und zwar am meisten in Tarraconensis, Narbonnensis und den Tres Galliae verehrt wird (43 ff.), der Herrscher (181 ff.), der kapitolinischen Gottheiten, die namentlich auf Inschriften Daciens, Pannoniens und des Rheinlands erwähnt werden, (195 ff.) den Kult des Iuppiter Optimus Maximus und (219 ff.) die Geschichtn der Staatskulte. Im zweiten Buch (239 ff.) werden die griechischen und die griechisch-römischen Kulte besprochen, und zwar zunächst die nicht offiziellen Kulte Roms, dann (245) Ianus, Vesta, Bona dea, Lares, Mars, Silvanus, ferner (283 ff.) die Götter und die Kulte des griechisch-römischen Pantheons, (412 ff.) die vergötterten Abstraktionen (Fortuna und Victoria), endlich (439 ff.) der Genienkult. Toutain bemüht sich, zu entscheiden, ob die in den Provinzen verehrten Gottheiten römisch-griechischen oder barbarischen Ursprungs sind; da zeigen sich denn in den Provinzen Verschiedenheiten. Venus ist in Dalmatien griechischen, in Afrika karthagischen Ursprungs (188), Volcanus in Gallien meist an eine einheimische Gottheit angelehnt (391). Den nur in Afrika blühenden Kult der chthonischen Gottheiten, die in römischer Zeit als Cereres und Pluto, vorher als „Mutter", Tanit Pene Baʿal und Baʿal Ḥamman auftreten, leitet Toutain (338 ff.) aus Sizilien her, von wo Demeter, Kore, Pluton im Anfang des 4. Jhs. v. Chr. geholt sein sollen. Nicht selten wurden die von den Römern eingeführten Kulte mit den einheimischen nicht ausgeglichen, sondern traten neben sie;

aber auch in diesem Fall scheint es nicht zu einer Rivalität zwischen ihnen gekommen zu sein (468). Dankenswert ist, daß meist auch der Stand der Dedikanten untersucht und daraus ein Schluß auf die Kreise gezogen wird, in denen ein Kult besonders blühte. Überhaupt führt die Art der Abgrenzung und Gliederung des Stoffes nicht selten zu neuen, manchmal überraschenden Gesichtspunkten.

b) Untersuchungen über einzelne Perioden der Kaiserzeit.

2) Außer diesen Untersuchungen, welche die Religionsgeschichte der Kaiserzeit im ganzen betreffen, sind hier einige Arbeiten und Teile von Arbeiten zu erwähnen, die einzelne Abschnitte dieser Zeit oder einzelne für sie bezeichnende Erscheinungen ins Auge fassen. Viele religionsgeschichtliche Fragen behandelt W. Weber, Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers *Hadrian*, Leipzig 1907 besonders mit Berücksichtigung der Münzen. — Wilcken, Arch. f. Papyrusf., V 1913, 428 vermutet zweifelnd, daß die jetzt im Wortlaut bekannte Constitutio Antonina *Caracallas*, durch die fast alle Untertanen außer den peregrini dediticii das römische Bürgerrecht erhielten, durch religiöse Gründe veranlaßt war. Es war eine große Göttermischung geplant: wie die orientalischen Götter nach Rom, so sollte der römische Iuppiter in den Orient verpflanzt werden. — Nach J. Stuart Hay, The amazing Emperor *Heliogabalus*, London 1911 wurde der unreife Knabe nicht wegen seiner Grausamkeit gestürzt, sondern weil Rom für den syrischen Monotheismus nicht reif war. Indem Elagabal die Ausgleichung des syrischen Kultes mit den alten Kulten erstrebte — und er erstrebte nach Hay (S. 275) mehr als eine bloße Verschmelzung —, soll er zugleich daran gedacht haben, seine Macht als pontifex maximus zu erweitern. Vorübergehend hatte Elagabals Regierung nach Hay den unausgesprochenen Plan, das Christentum zur Staatsreligion zu machen, was Peter, Berl. Phil. Wochenschr. XXXII, 1912, 659 bestreitet. — Den Sonnengott Apollon auf den um 307 geschlagenen Münzen *Constantins* erklärt Jul. Maurice, Comptes rend. AIBL 1909, 166 ff. daraus, daß dieser Kaiser von Claudius Gothicus, dem eifrigen Begünstiger des Sonnenkultus, abstammen wollte; dagegen werden die heidnischen Attribute auf der Rückseite späterer Münzen Constantins (wie von Boissier die heidnischen Wendungen mancher Verordnungen) dem Einfluß der kaiserlichen Kanzlei zugeschrieben. Vgl. Maurice, Rev. arch. XVII, 1911[1], 377 ff. — Daß Constantin den Apollo unter dem

Namen Sol. invictus comes verehrte und in Nachahmung von Daphne Antiocheia nahe seiner Geburtsstadt Nisch ihm ein Heiligtum in dem auf Münzen genannten Constantiniana Dafne gründete, will Mowat, Bull. de la soc. nat. des antiqu. Fr. VIII$_{II}$, 1912, 310 ff. erweisen. — Ed. Schwartz, Kaiser Constantin und die christliche Kirche, Leipzig 1913, schildert in fünf am Frankfurter Hochstift gehaltenen Vorträgen den Kaiser als einen genialen Despoten, der zielbewußt von Anfang an die Kirche in den Dienst seiner Herrschaft zu stellen versuchte. — Wie Kugener auf den Leidener Kongreß (Actes du IV Congr. intern. d'hist. des rel. 132 ff.) auseinandersetzt, benutzte Constantin den Blitz, der 320 das Colosseum traf, mit Hilfe der Augurn, die er zu einem Votum veranlaßte, als günstiges Vorzeichen in dem schon drohenden Kampf mit Licinius. — Nach Weinreich, Triskaidekadische Studien RVV XVI, 1916, 3 ff. wollte Constantin konsekriert werden, und der Senat hat ihn auch divus genannt. Der Kaiser selbst wünschte aber die Vorstellung ins Christliche umzubiegen und die 12 Götter, in deren Zahl der Kaiser aufgenommen werden sollte, durch die Apostel zu ersetzen. Er erbaute an Stelle eines Heiligtums der 12 Götter in Konstantinopel die Apostelkirche und daneben sein Mausoleum inmitten der 12 Apostel, wahrscheinlich als Rundbau, wie sich frühere Kaiser solche Kuppelbauten mit Heiligtümern der 12 Götter als Begräbnisstätte erwählt hatten. — *Julians* Religionspolitik stellt Joh. Geffcken, Kaiser Julian (das Erbe der Alten VIII), Leipzig 1914, 33 ff. dar. — Das geistige Leben Roms, wie es uns in den heidnischen Kreisen gegen Ende des 4. Jhs. namentlich in den Schriften des Macrobius entgegentritt, wird von Sihler, Proc. Am. Phil. Ass. XL, 1909, S. LXXXV ff. geschildert.

Mehr Untersuchungen als den einzelnen Kaisern, sind den wichtigsten religionsgeschichtlichen Phänomenen der Kaiserzeit zugewendet gewesen. *Glover, The Conflict of Religions in the Early Roman Empire, London 1909, ist ein aus Vorlesungen entstandenes Werk, das im LC, 1909, S. 1607 f. rühmend besprochen wird.

c) Die einzelnen Erscheinungen der Kaiserzeit.

Drei Erscheinungen sind es besonders, welche den Charakter der Religion in der Kaiserzeit bestimmen: die zunehmende Religionsmischung, d. h. das beschleunigte Eindringen orientalischer Kulte in die griechische und namentlich in die römische Welt und die

Ausbreitung griechischer und römischer Gottesdienste in den Provinzen des Westens; dann der Kampf gegen das Christentum, endlich die Durchdringung der Kulte und selbst der Zauberei mit neoplatonischen Ideen.

α) Arbeiten über die Religionsmischung der Kaiserzeit.

Über a) die *Ausgleichung römischer und barbarischer Gottheiten* handelt Fr. Richter, De deorum barbarorum interpretatione Romana, quaestiones selectae, Diss. Halle 1906. Der Stoff ist geordnet nach den römischen Göttern; die einzelnen Barbarengötter werden bei jedem römischen nach der Buchstabenfolge aufgezählt. Es ergibt sich, daß von römischen Göttern in den Westprovinzen besonders Mars, Mercur, Apollo, Minerva, Diana, in Afrika Saturnus, Pluto, Aesculapius, Neptunus, Ceres verwendet werden (51). Bisweilen wird sowohl der Name des römischen wie der des mit ihm ausgeglichenen barbarischen Gottes genannt, manchmal aber nur der eine; in einigen Fällen ist der barbarische Name übersetzt worden. — Unter dem Titel Interpretatio Romana erschien über denselben Gegenstand ein Aufsatz von G. Wissowa, Arch. f. Religionswiss. XIX, 1917/18, 1 ff. Das Stilgesetz, das die Verwendung von *βάρβαροι φωναί* verbot, zwang die ausgebildete Kunstprosa, die barbarischen Götternamen durch griechische oder römische zu ersetzen; dabei wurde oft willkürlich verfahren und weniger das innere Wesen der fremden Götter zum Ausdruck gebracht als die Eindrücke und Bestrebungen, von denen die römischen Schriftsteller selbst oder ihre Gewährsmänner im fremden Lande beherrscht wurden (25); z. B. wird die Hauptgottheit der Gallier als Mercur bezeichnet, weil zuerst Kaufleute nach Gallien kamen. Im allgemeinen ergibt die Interpretatio Romana nach Wissowa mehr für die Erkenntnis des römischen Wesens als für die in den Provinzen ursprünglich heimischen Religionen. Manchmal hat sie Züge altrömischen Glaubens erhalten, die in der Literatur und im Staatskult zurückgetreten waren und in der Unterschicht volkstümlicher Religionsübung ihr Dasein fortgeführt hatten. Daß die durch denselben römischen Gottesnamen bezeichneten Barbarengötter auch innerlich verwandt gewesen seien, ist nach Wissowa (44 ff.) nicht notwendig, umgekehrt soll aber die gleiche römische Benennung nachträglich bisweilen zu einer Ausgleichung geführt haben.

β) **Arbeiten über das Eindringen orientalischer Kulte** in die hier nicht zu trennende griechisch-römische Welt. Clifford H. Moore, The Distribution of Oriental Cults in the Gauls and Germanies, Transact. Amer. Phil. Assoc. XXXVIII 1907, 109 ff. untersucht die geographische Verbreitung der Kulte, die soziale Stellung ihrer Verehrer, die Herkunft und Verbreitungsmöglichkeit der einzelnen Dienste, endlich ihren Streit untereinander und mit dem Christentum, das gerade die Hauptstätten der orientalischen Kulte als Verkehrsmittelpunkte zu Bischofssitzen wählte und mit dessen Ausbreitung daher etwa seit der Mitte des 3. Jhs. die orientalischen Dienste allmählich in Gallien und Germanien verschwinden. — Fr. Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain (Annuales du musée Guimet, Paris 1907; danach wird im folgenden zitiert; die 2. Aufl. erschien 1909; danach die Übersetzung von H. Gehrich, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, 1910, 2. Aufl., 1914) stellt Vorlesungen zusammen, die 1905 am Collège de France in Paris für die Stiftung Michonis und einige Monate später in Oxford für den Hibbert Trust gehalten sind. Der Ausdruck römisches Heidentum klingt zunächst befremdlich, erklärt sich aber daraus, daß die mit dem Christentum zusammenhängenden Fragen, über die Cumont sich in der Einleitung zurückhaltend, aber doch mit einigen treffenden Bemerkungen äußert, ausgeschlossen werden sollten. Nachdem der Vf. den Synkretismus der Kaiserzeit als eine Fortsetzung des alexandrinischen, ohne den er nicht verstanden werden könne, bezeichnet und ihm (1 ff.) die Stellung innerhalb der Gesamtgeschichte angewiesen hat, wendet er sich (13 ff.) den Quellen und der durch sie bedingten Methode der Untersuchung zu, prüft (22 ff.) die Gründe für die Ausbreitung der orientalischen Kulte und bespricht dann nacheinander (57 ff.) die kleinasiatischen, (90 ff.) die ägyptischen, (125 ff.) die syrischen und (163) eranischen Kulte, (196 ff.) die Astrologie und Magie. Den Beschluß bildet eine Darstellung der durch diese Einflüsse aus dem Orient bewirkten Umgestaltung des römischen Heidentums. Daß hierbei jene sowohl an Bedeutung wie an Wert leicht wichtiger erscheinen, als sie in Wirklichkeit waren (Geffcken, D. L.-Z. 1915, 1221), scheint mir eher in dem Herausschneiden eines einzelnen Problems aus einem größeren geschichtlichen Zusammenhang als darin begründet zu sein, daß Cumont die einheimische Religion der Griechen und Römer unterschätzt. — Über den religiösen Einfluß der Astrologie auf die römische Welt

sprach Cumont auch auf dem Oxforder religionsgeschichtlichen Kongreß 1909; einen Auszug geben die Transact. of the 3 Intern. Congr. Hist. Rel. III 197. — In der Religion von Emesa, die Aurelian nach dem Sieg über Zenobia zur Reichsreligion erhob, sieht v. Domaszewski, Arch. f. Religionswiss. XI, 1908, 223 ff. (Abh. zur röm. Relig. 197 ff.) den Ursprung des Sonnenkultus im ausgehenden Altertum, was Jalabert in der sonst anerkennenden Besprechung Mél. de la fac. orient. St. Jos. de Beyr. IV, 1910, S. XXIV ff. ebenso bezweifelt wie die Berechtigung, den Staat von Emesa mit dem jüdischen zu vergleichen. — Cumont, Le mysticisme astral, dans l'antiquité, Bull., Ac. roy. de Belgique, Classe des lettr. et des sc. mor. et polit. 1909, 256 ff. berührt unter anderen Punkten auch die praktischen Anforderungen an die Lebensführung, welche die Astrologen an ihre Schüler stellten, und die in einem Anhang (279 ff.) weiter ausgeführte Lehre mancher Sterndeuter, daß die menschliche Seele feuriger Natur und den Gestirnen verwandt sei. — J. Maurice, Rev. arch. IV XVII 377 ff. glaubt, daß der aus Illyrien stammende Claudius II. ebenso wie seine Nachfolger den illyrischen Sonnengott verehrte und daß Constantius Chlorus diesen Kult in Gallien mit dem dort herrschenden des Belenus-Apollo vermischte und zugleich im Sinn des herrschenden philosophischen Sonnenkults umdeutete. Aber schon Claudius II. soll auch den orientalischen Sonnengott auf seine Münzen gesetzt haben. Noch Constantin hat sich seiner Abstammung von der Sonne gerühmt und Münzen mit der Legende Sol invictus schlagen lassen; er hat auch in Konstantinopel den Helioskoloß errichtet, der seine eigenen Züge getragen haben soll. — Cumont, La théologie solaire du paganisme romain (Mém. prés. par div. sav. à l'AIBL XII², 1909), findet im Gegensatz zu v. Domaszewski (s. o.) den Ursprung des späteren antiken Sonnenkultus in philosophisch-astronomischen Spekulationen, die sich mit altorientalischen religiösen Vorstellungen verbanden. Während in Ägypten der Mond neben oder über der Sonne stand, ist er in Babylonien schon vor Alexander hinter dieser zurückgetreten. Aber ausgebildet wurde der Sonnenkult nach Cumont erst unter den Seleukiden. Er ist zunächst ein wissenschaftliches System, beruhend auf der Annahme, daß die Sonne, der vierte Planet, in der Mitte des Weltgebäudes stehe und den Lauf der übrigen sechs Planeten lenke. In der mittelsten Sphäre sich bewegend, wurde die Sonne Weltvernunft, von ihr sollten alle menschlichen Seelen emaniert sein. Diese Lehre war mit dem stoischen Pantheismus vereinbar. In Griechen-

land hat sie nach Cumont wahrscheinlich Poseidonios heimisch gemacht, von welchem Cicero im Somnium Scipionis und Varro abhängen sollen. Als dann der philosophisch-platonische Dualismus wieder aufkam und Gott als außerweltlich betrachtet wurde, stellte ein anderer Syrer, Iamblichos, der physischen Sonne die überweltliche entgegen. Die Lehre hat aber auch auf den Gottesdienst Einfluß ausgeübt. Fast alle semitischen Baale waren in hellenistischer Zeit Sonnengötter geworden, und das erleichterte die ungeheure Verbreitung, welche diese Vorstellungen in der Wissenschaft wie in den Kulten der Kaiserzeit fanden. Vielleicht hat auch Cumont sich die jetzt freilich noch nicht zu beantwortende Frage vorgelegt, ob die von ihm mit Recht erschlossene chaldäische Lehre in letzter Linie mit der von Chu en Aten versuchten, aber in Ägypten unterdrückten Einführung des Sonnendienstes zusammenhängen kann, der ebenfalls zum Monotheismus drängte.

Über die Sitte, barbarischen Göttern, z. B. dem hundeköpfigen Anubis, der sogar als Imperator gekennzeichnet wird, dem Horos, Bes, Chnubis, Iuppiter Dolichenus, Malak Bel von Palmyra, Iuppiter Heliopolitanus, dem Aziz von Edessa, römische Bewaffnung zu geben, handelt im Anschluß an eine Bronzestatuette des Anubis im Museo Nazionale Romano (Taf. 6 und 7) und an eine Votivtafel, die den Zeus von Heliopolis zwischen zwei weiblichen Gottheiten darstellt, Paribeni, Bull. de la soc. arch. d'Alex. III 2, 1910, S. 177 ff. Er erklärt diese Tracht daraus, daß diese Götter in die Religion des römischen Heeres eingedrungen waren. — Fr. Cumont, Astrology and Religion among the Greeks and Romans, American Lectures on the History of Religions, New-York und London 1912, sammelt die bereits nach früheren Untersuchungen hier dargestellten Ansichten Cumonts über die religiöse Bedeutung der Astrologie. — Die Wege, auf denen sich der Kult der orientalischen Götter vorzugsweise im Westen verbreitete, glaubt D. Nelson Robinson, Transact. Amer. Philol. Ass. XLIV 1913, 151 ff. durch eine Statistik der Stände feststellen zu können, denen die Dedikanten der Weihinschriften angehören. Es werden von Gottheiten in Betracht gezogen: Mithra, die Göttermutter, die ägyptischen, die syrischen und andere Götter; von den Reichsteilen: Rom, das übrige Italien, Britannien, Spanien, Afrika, Gallien, Germanien und die Donauprovinzen. Alle Stände sind vertreten, aber die höheren verhältnismäßig reichlicher als die niederen; auffallend selten erscheinen die Kaufleute, die, wie Robinson daraus folgert, nur wenig zur Ver-

breitung dieser Kulte beigetragen haben können. Ob die Statistik solche Schlüsse gestattet, ist aber doch zweifelhaft. Die wohlhabende Bevölkerung, namentlich die festangesessene, nicht auf der Durchreise begriffene, wird überhaupt leichter geneigt sein, Votivsteine zu setzen als Proletarier und Reisende. — Clifford Herschel Moore, Harvard Theolog. Stud. VIII 1915, 166 ff. leitet in einer den Westen des Reiches untersuchenden Abhandlung den wachsenden Einfluß der orientalischen Religionen davon her, daß das Bedürfnis nach individueller Religion, das in der Kaiserzeit hervortrat, weder von der altrömischen Religion mit ihrer Forderung der Unterordnung des einzelnen unter den Staat noch von der jetzt ganz auf das Praktische gerichteten Philosophie so befriedigt wurde wie von den orientalischen Diensten, deren Anhänger sich Brüder nannten, sich zum Gehorsam gegenüber dem Haupt der Gemeinde verpflichteten und dadurch nicht allein stark zur Wiederherstellung der Sittlichkeit beitrugen, sondern auch ernste Rivalen des Christentums waren.

Das Eindringen der einzelnen orientalischen Götter in die hellenistische und römische Welt kann nach dem jetzt eingeengten Rahmen ⟨*s. Vorbem. 1. A 1*⟩ in diesem Bericht nicht mehr erörtert werden; nur auf die ägyptischen Götter, die in mehreren Untersuchungen zugleich behandelt sind, die Herrscherkulte, die wenigstens als Gesamterscheinung aus dem Morgenland stammen, und auf das Judentum kann hier eingegangen werden. O. Seeck, Herm. XLIII 1907, 642, schließt aus Tertull. ad nat. I 10 in Verbindung mit Cic. Att. II 17, 2, wo mit Ziehen zu lesen sei ut prae hac Isis stare videatur, daß der Senat 59 die Altäre der ägyptischen Götter zerstören ließ, das Volk sie aber wiederherstellte, und der neue Konsul Gabinius sie am 1. Jan. 58 zum zweiten Male umzustürzen befahl. Sie müssen aber bald wieder erneuert sein, da 53 eine dritte Zerstörung nötig wird. Infolge von Prodigien wurden sie bald nachher wieder erneuert, aber im Jahre 50 durch den Konsul L. Aemilius Paullus wieder zerstört. — Über die Religionspolitik der Ptolemaier und der römischen Kaiser handelt ausführlich Otto, Priester und Tempel im hellen. Ägypten. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus, I, 1905, II, 1908. Im ganzen schränkt Otto die Bedeutung des Griechentums für den ägyptischen Hellenismus ein. Selbst unter den nur griechisch benannten Göttern sind, wie er meint, oft altägyptische zu verstehen, z. B. unter dem memphitischen

Hephaistos auf dem Stein von Rosette Ptah. Schon Alexander und Soter waren gegenüber der einheimischen Religion absolut tolerant gewesen, und darin sind ihnen alle Ptolemaier und auch die römischen Kaiser gefolgt. Die ägyptischen Priester der Tempel einer Stadt oder sogar einiger nebeneinander gelegener Orte scheinen ziemlich häufig zu einem großen Priesterkolleg vereinigt gewesen zu sein (I 20), bisweilen, wie es scheint, auch die Priester räumlich weit getrennter Heiligtümer, da z. B. die alexandrinischen Ptahpriester ihr Gehalt von dem memphitischen Ptahtempel beziehen (I 22). Die Priester, deren Zahl außerordentlich groß ist (I 37), bilden eine vom Staat anerkannte Korporation und werden von ihm durch Verleihung von Sondervorrechten unterstützt. Otto spricht deshalb (II 28 ff.) sogar von einer ägyptischen Kirche, während er die Berechtigung dieser Bezeichnung bei den nichtägyptischen Gemeinden (II 284) bestreitet. Man kann daher, obwohl ein Teil dieser Vergünstigungen auch den griechischen Kulten zugute kam, wenn auch nicht unter den Kaisern (II 307), so doch in der Ptolemaierzeit von einer gewissen Bevorzugung der einheimischen Religion sprechen. Der Monarch war das Oberhaupt der Kirche und hatte das Recht sowohl circa sacra als auch in sacra. Das ägyptische Priestertum mag sich innerlich dagegen aufgelehnt haben, aber gefruchtet hat es ihm nichts. Der Staat hat auf der ganzen Linie gesiegt. — Von mehreren Veröffentlichungen W. Webers über das Verhältnis der alten Religion des Nillandes zu der griechischen ist, da sie meistens Einzelfragen behandeln, an dieser Stelle nur die beim Antritt der ordentlichen Professur der alten Geschichte in Groningen am 22. März 1912 gehaltene Rede 'Ägyptisch-griechische Götter im Hellenismus' zu erwähnen. Hier werden die Elemente, die Entwicklung und die Nachwirkung der im Hellenismus und nach ihm im römischen Reich wachsenden ägyptischen Religion untersucht. Alexander fand in Rhakotis den Kult des Sonnenosiris vor und ließ deshalb für die ägyptischen Einwohner des dort gegründeten Alexandreia ein Heiligtum der Isis und ihres Kreises errichten. Später wurden daraus die Stadtgötter *ἀγαϑὸς δαίμων* und *ἀγαϑὴ τύχη* von Alexandreia. Die ersten Ptolemaier haben mit Ausnahme des elenden Philopator, der sich zum ägyptischen Gottkönig machte und selbst die Residenz nach Memphis verlegen wollte, bewußt und erfolgreich die altägyptische Religion zu etwas ganz Neuem umgestaltet (25). Der Gottesbegriff ist soweit gefaßt, daß alle individuellen Gestalten in ihm aufgehen können: 'Philosophie und Theologie, Kunst und Literatur

können in dieser Religion Anregungen finden, wie sie selbst von allen Kulturzentren etwas an sich zieht.' In Rom war der Dienst der ägyptischen Götter noch in augusteischer Zeit nicht so verbreitet, wie nach den Schilderungen der erotischen Dichter angenommen wird. Aber seitdem Alexandreia Italien das Getreide lieferte und unter den kaiserlichen Freigelassenen die Ägypter wichtig wurden, nimmt, besonders unter Nero, Vespasian und Domitian der ägyptische Kult in Rom an Bedeutung zu (29 ff.). Unter Iulian ist Serapis ein Gott des Alls (33). — Nicht nur für die literarischen Bestrebungen, sondern auch für die Religionspolitik der Ptolemaier in der zweiten Hälfte des 3. Jhs. kommt in Betracht der Aufsatz von A. Olivetti, Neos Dionysos (d. i. Philopator) in den Atti dell' acc. di Tor. L 1914/15, 989 ff. — Über die Verbreitung der ägypt. Götter in den lateinisch sprechenden Provinzen des römischen Reiches sprach Toutain auf dem Archäologenkongreß in Kairo (Rev. hist. rel. LIX 1909 [1], 233).

Im weiteren Sinne gehören zu den aus dem Orient eingeführten Diensten auch die *Herrscherkulte* insofern, als die ihnen zugrunde liegende Vorstellung von der übermenschlichen Bedeutung des Monarchen aus orientalischen Vorstellungen zuerst in den auf barbarischem Boden entstandenen hellenistischen Reichen und von dort aus in Rom Eingang fand. Allerdings läßt Hadzsits, Proc. Amer. Phil. Assoc. XL 1909, S. XXXIX den stadtrömischen Kaiserkult aus zwei anderen Elementen, dem Ahnenkult und der Apotheose der Staatsidee, d. h. der Idee des wiederhergestellten Stadtstaates sich zusammensetzen, und Kaerst, Gesch. des hellenistischen Zeitalters II 1, 374 ff. bestreitet, daß der orientalische Begriff des Gottkönigtums oder die Messiasidee die Hauptelemente der hellenistischen Herrscherkulte sind; da er auch den griechischen Heroenkult als Ausgangspunkt ablehnt, sieht er in ihnen Neubildungen, entstanden, 'weil die allgemeine Entwicklung politischer Anschauungen und Verhältnisse, namentlich aber die Entwicklung der geistigen Kultur immer entschiedener auf eine Apotheose des herrschenden Individuums hindrängte' (389). Nur eine Anknüpfung der Herrscherkulte an das ägyptische Gottkönigtum gibt Kaerst 377 zu. In der Tat haben alle von ihm hervorgehobenen Momente auf die Entstehung der Apotheose eingewirkt; aber daß die im Orient ausgebildete monarchische Idee nicht bloß nachträglich mit dem Fürstenkult verknüpft wurde, ist schon deshalb anzunehmen, weil dieser

als dauernde Einrichtung besonders tief und beinahe ausschließlich im Orient, und zwar namentlich in Ägypten wurzelt, wo die Vorstellung des Gottkönigtums am schroffsten ausgebildet war. — Lietzmann, Der Weltenheiland, Bonn 1909, S. 47, wendet gegen Kaerst auch den Umstand ein, daß der mit der Vergötterung verbundene Heilandsbegriff sicher keine hellenistische Neuschöpfung war. S. 50 hält Lietzmann für möglich, daß die hellenistische Gottkönigsidee auf die uns z. B. noch ganz unbekannten Vorstellungen kleinasiatischer oder syrischer Völker zurückgehe. — Mehrere neuere Arbeiten handeln über die Vergötterung der Herrscher im hellenistischen und römischen Ägypten. Dürrbach, Bull. corr. hell. XXXI 1907, 208 ff. weist darauf hin, daß aus der Inschrift von Nikurgia bei Dittenberger, Syll. I², no 202 die Einführung des Soterkultus im Jahre 308 nicht gefolgert werden dürfe; doch hält Otto, der (Priester und Tempel II 270 ff.) über die Apotheose handelt, dies Datum wegen der halikarnassischen Inschrift bei Dittenberger OGIS I 16 für ungefähr richtig. Dieser Kult ist durch Soters Sohn Philadelphos eingeführt, der dann viel später (vgl. ebd. I 146 ff.) auch seine eigene Verehrung anordnete. Im Gegensatz zu v. Prott, der ein Seleukidisches Vorbild annahm, sieht Otto 273 in dieser Schöpfung des zweiten Ptolemaios den zeitlich ersten Beleg für einen von den Regierenden selbst ins Leben gerufenen Herrscherkult. Trotzdem glaubt er, daß das System des Ptolemaierkults nicht national-ägyptisch, sondern eine Einrichtung des griechischen Staates sei, da auch die Frauen offiziellen Kult empfangen und die Herrscher besondere Kultnamen bekommen, was beides unägyptisch sei. — Gerhard Plaumann, Ptolemais in Oberägypt. (Leipz. histor. Abh. XVIII) 1910, will (S. 39 ff., bes. 51 ff.) nachweisen, daß neben dem bekannten eponymen Kult des Ptolemaios Σωτήρ (und der weiteren Ptolemaier) in Ptolemais ein Kult des ϑεὸς Σωτήρ als Stadtgott durch die ganze ptolemaiische Zeit bestand und in die römische Zeit übernommen wurde. Dagegen blieb nach Otto, Hermes XLV 1910, 48 zwar der Kult Alexanders unter Augustus bestehen, aber der Ptolemaierkult wurde als Staatsgottesdienst abgeschafft, und an die Stelle des Ptolemaios Soter trat Augustus mit dem gleichen Beinamen. — Daß die Bezeichnung als Σωτήρ bereits eine gewisse Vergötterung in sich schließt, ergibt sich, wenn dieser Ausdruck nicht bloß in den hellenistischen Mysterien, sondern überhaupt während dieser Periode gleichbedeutend mit ϑεός ist, wie Dölger, Ἰχϑύς I, Röm. Quartalschr. f. christl. Altert. XVII 1910, S. 406 ff., besonders S. 422 zeigen will. Über

Σωτήρ im Sinne von 'Erlöser' s. H. Lietzmann, Der Weltenheiland, Bonn 1909, S. 56 ff., über den Kaiser als *θεοῦ υἱός* s. ebd. 388. — Während nach Otto, Priest. und Tempel I, 138 ff. der Alexanderkult erst durch Ptolemaios II. eingeführt war, der die Leiche aus Memphis nach Alexandreia schaffen ließ, ergaben Hibeh- und Elephantinepapyri, daß er bereits unter Soter bestand. O. Rubensohn, der in Arch. für Papyrusforsch. V 1913, 156 ff. dies hervorhebt, meint, daß er sich an das Grab in Memphis angeschlossen habe, das nicht als provisorisch gedacht gewesen zu sein brauche. Weiter wird gezeigt, daß Berenike, die dritte Gemahlin des ersten Ptolemaios, vergöttert als Kultgenossin des lebenden Herrschers erscheint, und daß ein Dekret gleich im Anfang der Regierung Ptolemaios' III. monatliche Opfer für das lebende Herrscherpaar anordnete. — Ebd. 202 nimmt Wilcken seine Zweifel an der Begründung des ägyptischen Alexanderkultus durch Soter zurück. — Über den Kult der Ptolemaier in Kypros handelt Toutain, Act. du 4. Congr. intern. d'hist. des rel. S. 135, der dem Kult einen zugleich regionalen und munizipalen Charakter zuschreibt. Der inschriftlich öfters genannte Oberpriester hatte vielleicht die Überwachung des ganzen Ptolemaierkultus. Wilckens Schüler Fr. Blumenthal, der im Archiv f. Papyrusf. V 1913, 317 ff. die ganze Überlieferung über den ägyptischen Herrscherkult von Antonius an zusammenstellt, leugnet (329) überhaupt, daß der Kaiserkult den staatlichen Dienst der Ptolemaier fortsetzte, und behauptet, daß er kommunaler Art gewesen sei. Zwar ließ Antonius sich als Dionysos verehren, er wollte also als Nachfolger der Diadochen gelten, doch wurde ihm ein offizieller griechischer Kult nicht errichtet, und er genoß auch keine Pharaonenehren. Der jüngere Caesar ist sofort von der ägyptischen Kirche als Pharao verehrt worden, aber einen dem Ptolemaierkult entsprechenden staatlichen Kult der lebenden Kaiser hat es nach Blumenthal nicht gegeben; auf Staatsurkunden ist der Kaiser bei Lebzeiten nicht *θεός*, auch in den Eiden nicht, die allerdings auch in der Kaiserzeit beim lebenden Herrscher geschworen wurden (vgl. aber Zeus' *Ἐλευθέριος* in einer Schwurformel, ebd. 329 ff.). Seine Statuen heißen nicht *ἀγάλματα*, sondern *ἀνδριάντες*. An den *ἡμέραι Σεβασταί* wurde (336 ff.) nicht dem Kaiser geopfert, sondern für ihn und seine Familie; wenn wirklich die Christen gezwungen wurden, dem Herrscher selbst Opfer darzubringen, so müssen Übergriffe der Beamten vorliegen (328). Damit steht nicht ganz in Einklang die Feststellung, daß diese Feiern ursprünglich auch nach dem Tode

der Kaiser innegehalten wurden, und daß nur ihre sich rasch vergrößernde Zahl bald dazu nötigte, die anfangs monatlichen Feste zu jährlichen zu machen. Ebenso wie den staatlichen Kult des lebenden Kaisers in Ägypten bezweifelt Blumenthal den Provinzialkult, und zwar schon deshalb, weil die Voraussetzung, eine offizielle Städtevertretung, fehlte. Der in den verschiedenen Sebasteien — auch Alexandreias — ausgeübte Kult ist demnach als reiner Stadtkult aufzufassen (326); als die Städte kein Geld mehr für Luxusbauten hatten, hörte die Errichtung neuer Tempel auf; die letztbezeugten sind die der Faustinen. — In dem Archiv f. Papyrusf. VI 1914, 77 ff. nimmt G. Plaumann Untersuchungen über den doppelten Alexanderkult in Ägypten wieder auf.

Über die Kaiserverehrung in den übrigen Provinzen sind so eingehende Sonderuntersuchungen in den letzten Jahren nicht erschienen. Allgemein handelt über sie in den Westprovinzen Toutain. Les cultes paiens dans l'empire romain I 1, 19 ff. Es wird u. a. ausgeführt, daß die Seviri und Augustales sich in ihren besseren Bestandteilen vorzugsweise aus reich gewordenen kleinen Kaufleuten und Freigelassenen zusammensetzten, die aus dem griechischen Orient stammten, während die Priester des Provinzial- und Munizipalkaiserkultus sich besonders aus den besseren einheimischen Familien rekrutierten, die mit dem Bürgerrecht beschenkt waren. — Über die Feier des Fürstengeburtstags handelt W. Schmidt, Geburtst. im Altertum (RV u. V VII 1, 1908) S. 53 ff. — Pascal, Credenze d'Oltretomba II 241 ff. will vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus die Kaiservergötterung, insbesondere die des Cäsar und Augustus, ihre Entstehung und Bedeutung betrachten, was, wie er glaubt, bisher nicht geschehen ist. — Riewaldt, De imperatorum Romanorum cum certis dis et comparatione et aequatione (Diss. Hal. phil. XX 3, 1912, 265 ff.) behandelt zunächst die Dichterstellen. dann (271 ff.) die Fälle, in denen ein Kaiser sich selbst einem bestimmten Gott verglich oder vergleichen ließ, dann (286 f.) die griechischen Texte, in denen ein Gott einem Kaiser gleichgesetzt, nicht bloß verglichen wird (gewöhnlich so, daß der Name des Gottes oder seine Epiklesis hinter dem Gottesnamen erscheint, oft mit dem Zusatz *νέος*), endlich diejenigen Kaiser, die *σύνναοι* eines Gottes wurden und dessen Epiklesis empfingen. Die Sammlung ist reichhaltig, aber die Anordnung nicht bequem; sie läßt sich auch nicht glatt durchführen, doch hat der Vf. durch Indices locorum und imperatorum die Übersicht erleichtert. Leider fehlt ein Index deorum. Daß gelegentlich auf alexandrinische und sogar noch ältere

Fälle der Apotheose zurückgegriffen wird, ist an sich zu loben, aber ein Grund ist nicht überall zu erkennen. — Über Tholosbauten zu Ehren von Herrschern, die sich als Dreizehnte neben die 12 Götter stellen wollten (zuerst Philipp von Maked., Diod. XVI 92, 5; dann Alexander und besonders Hadrian) s. Weinreich, Sitzber. Heidelb. AW IV, 1913, VII, S. 39 f. — Lily Ross Taylor, Transact. Am. Phil. Ass. XLV, 1914, 231 bespricht besonders die Reorganisation der Kollegien der Augustales, Seviri Augustales, Seviri, durch welche Traian ihre religiöse Bedeutung verringert, ihre politische dagegen verstärkt haben soll. Die Augustales wurden dadurch nach Taylor ein Stand neben dem Munizipalsenat und der Plebs, also ähnlich den römischen Rittern.

Eigentümliche Vorstellungsverbindungen traten da ein, wo die Apotheose mit der alten Anschauung verbunden wurde, daß die vergötterte Seele als Stern am Himmel wohne. Cumont, Rev. hist. rel. LXII, 1910[2], 119 ff. weist nach, daß die bei der Konsekration römischer Kaiser, aber auch bei Privatleuten des Okzidents bezeugte Vorstellung von der Hinauftragung der Seele durch einen Adler an hellenistischen Grabmälern Syriens eine Entsprechung und dort wahrscheinlich auch die Heimat habe. Der Adler, der sich überwiegend bei Männern findet, scheint hier Symbol der Sonne zu sein; die Bedeutung des dafür bei Frauen auftretenden Korbes untersucht Cumont nicht; bei der nahen Beziehung zwischen Mysterienkorb und Mond kommt in Frage, ob vielleicht dieser gemeint sei. Ebd. 155 handelt Cumont über die Bedeutung der Quadriga bei der Apotheose; vgl. dazu Deubner, Röm. Mitt. XXVII, 1912, S. 8. — In einem von Kornemann, Klio VII, 1907, 278 ff. herausgegebenen Papyrusstück steht *ἅρματι λευκοπώλῳ ἄρτι Τραιαν[ῷ] συνανατείλας ἥκω σοι ὦ δῆμ[ε] οὐκ ἄγνωστος, Φοῖβος θεός ἄνακτα καινὸν Ἀδριανὸν ἀγγέλλ[ων]*. Der Herausgeber vergleicht die Himmelfahrt auf der Augustusara des Vatikans (Abb. ebd. zu S. 280).

Bisweilen wird eine Bezeichnung oder Andeutung der Göttlichkeit Teil des Herrschernamens. Über *Σωτήρ* s. o. ⟨*S. 90*⟩. Auch *Ἐπιφανής* ist Gottesbezeichnung gewesen. — Aus einer Übersicht der Inschriften, auf denen dies Götterbeiwort erscheint, gewinnt Steinleitner, Die Beicht, Münchner Diss., 1913, S. 19 das Ergebnis, daß es ebenso wie *ἐπιφάνεια*, *ἐπιφανέστατος* zur Sakralsprache des Ostens gehört, und zwar das unerwartete hilfreiche Erscheinen der Gottheit bezeichnet. Wahrscheinlich von Kappadokien aus soll die Bezeichnung auf die Könige übertragen sein. — Divos,

die Bezeichnung der konsekrierten Kaiser entspricht nach Schwering, Indog. Forsch. XXXIV, 1914/15, 1 ff. begrifflich dem θεός, das nur ausnahmsweise als Beiwort eines nichtrömischen Herrschers erscheint. Im Gegensatz zu dius „göttlich“, d. h. „von Gott abstammend“, ist divus anfangs Substantiv; später, aber hauptsächlich erst in christlicher Zeit, hat sich von der Kaiserkonsekration aus die Umdeutung vollzogen. Sind demnach divos und deus der grammatischen Funktion nach gleichwertig, so bestand doch im Gebrauch ein Unterschied insofern, als deus, nicht aber divos Gattungsbegriff geworden ist.

Was die einzelnen Konsekrationen anbetrifft, so gibt Hubert Heinen, Klio XI, 1911, 129 ff. eine Übersicht über die von 48 v. Chr. bis 14 n. Chr. beschlossenen. Es werden der ältere Cäsar, ferner (137 ff.) M. Antonius und Sex. Pompeius, endlich (139 ff.) Augustus behandelt. — Über *Cäsars* Vergötterung sprechen v. Domaszewski, Phil. LXVII, 1908, 1 ff. (Abh. zur röm. Rel. 193), der in den luperci Iuliani eine Nachbildung der *Ἀτταλιασταὶ* des Dionysos und in dem flamen des Iuppiter Iulius eine Nachbildung des *ἱερεὺς βασιλέως* von Pergamon sieht, Stanley Dunn, Proceed. Amer. Phil. Ass. XL, 1909, S. XXVII und Fowler, Roman Ideas of Deity, 1914, S. 107 ff. — Für das Fortschreiten der Vorstellung von der Göttlichkeit des kaiserlichen Hauses sind zwei von v. Domaszewski, Arch. f. Religionswiss. XII, 1909, 334 ff. besprochene kyprische Kalender interessant. Der eine, aus den Jahren 21—12 v. Chr., nennt die Monate außer einem, der nach (Zeus) *Καπετώλιος* heißt, nach Mitgliedern des kaiserlichen Hauses; der zweite, aus dem Jahre 2 v. Chr., ersetzt diese durch die Amtstitel des Kaisers. — Die herkömmliche, sich auf Suet. div. Aug. 52 stützende Annahme, daß Augustus sich nur in Verbindung mit der dea Roma verehren ließ, ist nach W. Otto, Herm. XLV, 1910, 448 irrig; auch außerhalb Ägyptens hat er sich — nicht bloß seinen Genius — auch ohne jene Göttin als Gott feiern lassen, und diese Verehrung entsprach seinen persönlichen Ansichten. — Daß Augustus nicht bloß im Anfang seiner Regierung vorübergehend, sondern auch später als Mercur vergöttert wurde, sucht Hubert Heinen, Klio XI, 1911, 150, 3 gegen Wissowa zu erweisen. — Zu den Vermutungen Pascals, Le credenze d'Oltretomba, Catania, 1912, II 248 ff. vgl. Berl. Phil. Wochenschr. XXXIII, 1913, 1070 f. — Das Augusteum in Rom wollte nach Richmond, Essays and Stud. pres. to Ridgeway, 1913, S. 205 ff. Tiberius im Jahre 37 zum 100. Geburtstag des Augustus fertigstellen, aber

Caligula stieß den Plan des verhaßten Vorgängers um und verlegte den Augustuskult vor den Tempel des Apollo Palatinus. — Über die Apotheose des Antoninus und der Faustina auf der Antoninussäule spricht L. Deubner, Röm. Mitt. XXVII, 1912, 1 ff., der wie Cumont diese Darstellungsform der Kaiservergötterung aus dem Seleukidenreich herleitet. — Im Anschluß an die Herrscherkulte sei einiger Untersuchungen über die Apotheose des *Antinoos* gedacht. W. Weber, zwei Untersuchungen z. Gesch. d. ägypt.-griech. Religion, Progr. Heidelb., 1911, 19 ff. (vgl. Unters. zur Gesch. des Kaisers Hadr. 248 ff.) will nachweisen, daß der Jüngling deshalb als Hermes vergöttert wurde, weil Hadrian, als sein Liebling in Besa ertrank, in dem gegenüberliegenden Hermopolis mit den Hermespriestern Geheimwissenschaften trieb. Deshalb wird Antinoos mit dem Kerykeion dargestellt. Nach Hadrians, seines größten Gläubigen, Sinn soll Antinoos ein Urgott der Panhellenen gewesen sein, doch wurde er (ebd. 20 ff.) auch dem Bes, dem Gott von Besa, gleichgesetzt. — G. Blum, Mél. d'arch. et d'hist. XXXIII, 1913, 65 ff., der einen Kopf des Antinoos aus dem Thermenmuseum veröffentlicht, betont, daß es sich bei dem Antinooskult — in Ägypten wenigstens — um einen wirklichen, innerlich empfundenen Gottesdienst handelte, der öfters einen lugubren Charakter hatte. Die auf seine Verehrung bezüglichen Münzen sammelt Blum im Journ. intern. d'arch. numism. XVI, 1914, 33 ff. Es ergibt sich aus ihnen, daß der Kult bis in das 4. Jh. fortlebt, und daß man den Antinoos um Fruchtbarkeit des Landes und um die Ruhe im Jenseits bat. — Wilcken, Arch. Jb. XXXII, 1917, 202 erinnert daran, daß die im Nil Ertrunkenen, die ἐσιεῖς, kleine Opferaltäre im memphitischen Serapeion hatten, also wohl als vergöttert betrachtet wurden.

Von der großen, teilweise durch Papyrusfunde angeregten Literatur, die sich mit der Stellung des *Judentums* zu der Religion der Griechen und Römer und mit den Einwirkungen beschäftigt, die beide aufeinander ausübten, können hier nur die wenigen für die antike Religionsgeschichte wichtigen Arbeiten hervorgehoben werden. Obwohl die rechtliche Stellung der Juden im römischen Reich gewiß nicht ungünstig, in mancher Beziehung sogar privilegiert und jedenfalls besser war, als die der Christen (Toutain, Les cultes paiens I 1, 233; vgl. B. Motzo, Atti acc. Tor. IIL, 1912/13, S. 577, der über die rechtliche Stellung der Juden unter den Lagiden und in der Kaiserzeit handelt), war ihre gesellschaftliche und wirtschaftliche Lage im allgemeinen nicht

erfreulich, und namentlich wo es ihnen doch gelungen war, emporzusteigen, wurden sie gehaßt. Vgl. *Stähelin, Der Antisemitismus des Altertums, Basel, 1905; Bludau, Zu den Judenverfolgungen im alten Alexandria, Münster i. W., 1906; U. Wilcken, Zum alexandrinischen Antisemitismus, Abh. SGW ph.-hist. Cl. XXVII, 1909, no XXIII, S. 780 ff., der von einer Eingabe ausgeht, welche die heidnischen Einwohner von Apollinopolis parva an den Kaiser wegen der Überlassung einer andern Legion zum Schutz gegen die *ἀνοσίους Ἰουδαίους* gerichtet hatten. Dieser Gegensatz verhindert aber nicht, daß an andern Stellen Ausgleichungen zwischen dem Judentum und dem Heidentum stattfanden oder wenigstens versucht wurden. In dem Aufsatz Le mystère de Sabazios et le judaisme, Compt. rend. AIBL, 1906, 63 ff. setzt Fr. Cumont, seine Untersuchungen über die jüdisch-heidnische Mischreligion fort, die sich infolge der systematischen Judenverpflanzungen nach Kleinasien dort im 2. u. 3. Jh. gebildet hatte und die zur Gleichsetzung von Zebaoth und Sabazios führte. Vincentius, dessen Grab in den Katakomben gefunden ist, soll ein Priester dieser jüdischen Ketzer gewesen sein, dem die Christen ein Grab gewährten, weil sie an ihm manches Verwandte erkannten. Der Angelus Bonus auf dem Wandbild des Grabes ist nach Cumont jüdisch. Diese Annahme einer Verschmelzung des Sabazioskultus mit jüdischen Elementen verteidigt Cumont, Musée Belge XIV, 1910, 55 ff. gegen Jamar, der ebd. XIII, 1909, 227 den jüdischen Einfluß auf den Sabazioskult geleugnet und die monotheistische Umformung des alten thrakisch-phrygischen Dienstes auf syrische Einflüsse zurückgeführt hatte. — Auf die synkretistischen Judengemeinden Kleinasiens bezieht Eisele, Neue Jahrb. XXIII, 1907, 631 Joh. *ἀποκ.* II 9 und III 9. — Über die Ausgleichung von Dionysos-Sabazios und Jahwe-Sabaoth s. auch Perdrizet, Rev. ét. anc. XII, 1910, 241 ff., der aus dem Bruchstück des Satyros über die Demenordnung von Alexandreia folgert, daß Ptolemaios IV. Philopator, selbst ein überzeugter Dionysosverehrer, einen neuen, auch die Juden umfassenden Reichskult stiften wollte.

Eine Übersicht über die Arbeiten, welche das Verhältnis der antiken Religion zum Christentum behandeln, muß aus Raummangel fortfallen.

IV. Der Kultus.

Entsprechend dem Ziele, das diesem Teile des Jahresberichtes gesteckt ist, wird nur das für die Religionsgeschichte Wichtige verzeichnet; Fragen, wie die nach der Verwaltung der Tempelgüter, nach der Organisation und nach der rechtlichen Stellung des Priestertums, sind im allgemeinen andern Teilen dieser Jahresberichte überlassen. Dagegen schien es bei dem meist engen Zusammenhang des Aberglaubens und des Kultus angemessen, hier alle Untersuchungen über jenen zusammenzustellen, auch wenn ein mit dem Aberglauben verbundener Zauber oder Kultusakt darin nicht erwähnt wird.

1) Zum Fortleben antiker Riten im heutigen Aberglauben.

John Cuthbert Lawson, Modern Greek Folklore and ancient Greek Religion, A. Study in Survivals, London 1910, macht den ersten umfassenden Versuch, die Ergebnisse der weit zerstreuten Arbeiten über das Fortleben der alten Religion und Sage im heutigen Griechenland zu sammeln; vieles hat er selbst dem Volksmunde abgelauscht, anderes entnimmt er nicht nur, wie natürlich, Politis und B. Schmidt, sondern auch minder zuverlässigen Quellen wie Fr. Lenormant. Von der Dauerhaftigkeit des Volksglaubens hat er eine sehr hohe Vorstellung; der erste beste neugriechische Bauer würde manche Stellen der Tragiker, wenn er sie lesen könnte, seiner Ansicht nach (460) besser verstehen als der gelehrteste Philologe. Daß die von ihm als altgriechisch vermuteten Vorstellungen sich z. T. bei vielen anderen heutigen Völkern finden, weiß Lawson wohl und ist bisweilen über diese Übereinstimmungen erstaunt (z. B. 318); in andern Fällen erkennt er eine Verschiedenheit des alt- und neugriechischen Volksglaubens an, die er durch das Eindringen slavischer Vorstellungen erklärt. Reinlich durchführen läßt sich diese Scheidung aber nicht; und das Ergebnis ist bisher nur das unbestimmte, übrigens von vornherein zu vermutende, daß der heutige Volksglaube Griechenlands dem altgriechischen zwar näher steht als der Italiens, Mitteleuropas, Vorderasiens oder noch entfernterer Gebiete, sich aber keineswegs mit ihm deckt. So nahe es liegt, den modernen neugriechischen Volksglauben, der auf einer tieferen Stufe steht als der in der klassischen Literatur überlieferte, für dessen Ausgangspunkt zu halten, so ist es dennoch nicht gestattet, dies Verhältnis, das freilich im einzelnen Fall bestanden haben kann, allgemein vorauszusetzen, die begrifflich

primitive Vorstellung auch für die geschichtlich ältere zu halten oder gar antike Überlieferungen danach zu berichtigen. Lawson handelt hauptsächlich von den Vorstellungen über den Zustand der Seelen nach dem Tode, und es wird daher auf sein Werk auch bei der Besprechung dieser Rücksicht zu nehmen sein. — Weniger, Arch. f. Religionswiss. X, 1907, 252, bespricht das Fortleben von Vorstellungen des delphischen Dionysoskultus im Parnaßgebiet. — Besonders Svoronos zieht gern neugriechische Gebräuche zur Erklärung alter Riten und Mythen heran; vgl. z. B. seine Vermutungen über den Kledonas, der mit den altgriechischen *κληδόνες* verglichen wird (Journ. intern. d'arch. num. XII, 1909/10, 308 ff.), über die Kallikantzaroi, die durch einen Speerstoß in die Erde vertrieben werden, wie nach Svoronos die bösen Geister durch Athenas Speerstoß auf der Burg (ebd. XIV, 1912, 244 ff.). Seine Auffassung über das Fortleben altgriechischer Mythen im neugriechischen Volksglauben sucht B. Schmidt, Neue Jahrbb. XIV, 1911, 643 gegen die Bedenken zu verteidigen, die K. Dieterich ebd. 1906, 81 in der Besprechung von Politis' *παραδόσεις* erhoben hatte. — Die zur Beurteilung solcher Fragen erforderlichen Überlieferungen werden begreiflicherweise am besten von Einheimischen, Forschern und auch Laien gesammelt werden. Es ist daher zu begrüßen, daß seit 1908 auch in Griechenland unter Führung von N. Politis eine Gesellschaft für Volkskunde, die *λαογραφικὴ ἑταιρεία* besteht, die eine Vierteljahrsschrift, die *Λαογραφία* I, 1909) herausgibt. — Die seit 1910 erscheinende Zeitschrift Apulia widmet wenigstens einen Teil ihres Inhalts dem Archivio demografico. Aber auch der Volksglaube anderer Länder ist heranzuziehen, denn wenngleich noch keineswegs in jedem einzelnen Fall aufgeklärt ist, durch welche Zwischenglieder der Aberglaube und die Gebräuche des heutigen Europa oder gar die noch ferner liegender Gebiete mit den antiken zusammenhängen, so kann doch die Tatsache dieses geschichtlichen Zusammenhangs und auch die sich aufdrängende Beobachtung nicht bestritten werden, daß im allgemeinen eine Erscheinung auf dem Gebiet des Volksglaubens sich auf einem um so größeren Gebiet findet, je älter sie ist. So bestimmt die Voraussetzung, daß derartige Übereinstimmungen aus einer Veranlagung des Menschengeschlechtes zu erklären seien, und der Schluß abgelehnt werden mußte, daß moderne Parallelen ohne weiteres antike Riten erklären und die Angaben darüber als gleichwertige Zeugnisse unter Umständen richtig stellen können ⟨*s. S. 4 ff.*⟩, so verdienen sie doch Beachtung schon als Problem, dessen Lösung erkenntnisfördernd sein kann.

Die antike Religionswissenschaft darf daher an den zahlreichen Zeitschriften für Volkskunde und an den Verhandlungen und Veröffentlichungen der vielen anthropologischen und ethnographischen Vereine nicht vorübergehen. Tatsächlich gehören solchen Gesellschaften auch viele Gelehrte an, die auch auf dem Gebiet der antiken Religionsgeschichte tätig sind. Vorsitzender des auf Anregung des Direktors vom Trocadéromuseum Verneau gegründeten Institut français d'anthropologie war während der ersten drei Jahre S. Reinach, und Dussaud, Durckheim, Meillet, Mauß, Hubert zählten zu ihren Mitgliedern. Auch Werke, wie die Festschrift der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde, Breslau 1911, die Zeitschriften für Volkskunde wie die Anthropophyteia, Jahrbb. für folkloristische Erhebungen zur Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral, herausgegeben von Dr. Fr. S. Krauß, die Bayerischen Hefte für Volkskunde, Vierteljahrsschrift vom bayerischen Verein für Volkskunde (I, 1914; darin z. B. Rob. Eisler, Fischer- und Schiffergebräuche aus alter und neuer Zeit, I 209 ff., II 73 ff.), die zuerst von A. Strack unter Mitwirkung von Usener und Dieterich geleiteten Hessischen Blätter für Volkskunde, jetzt herausgegeben im Auftrage der hessischen Vereinigung für Volkskunde von K. Helm u. H. Hepding (darin z. B. VII, 1908, 40 eine Mitteilung von Hepding über moderne griechische Neujahrsgebräuche in Pergamon) und viele andere bringen auch solche Untersuchungen, die für die Erforschung des Altertums Bedeutung gewinnen können. — Keltische Mythen, die er aus mittelalterlichen Quellen schöpft, führt A. B. Cook, Folklore XVIII, 1907, 24 ff. an, um Einrichtungen zu erweisen, die dem Kult von Aricia verwandt gewesen sein und diesen erklären sollen. — Folklore aus dem heutigen Palästina sammelt Mos. H. Spoer, Folklore XVIII, 1907, 54 ff. Es sind hier vorläufig nur einige Arbeiten namhaft gemacht, auf die im folgenden nicht besonders eingegangen werden kann; gerade über die für die Erforschung der antiken Religion wertvollsten Untersuchungen, die sich in der immer wachsenden Zahl der Zeitschriften für Volkskunde finden, ist teilweis schon gehandelt worden, teils wird von ihnen in anderem Zusammenhang zu sprechen sein. Hier sei nur noch im allgemeinen hervorgehoben, daß der Wert dieser Vergleichung von Begehungen zunächst meist nur in der Sammlung des Materials besteht, das zwar vielleicht später Schlüsse gestatten wird, vorläufig aber fast nie richtigen und sicheren Aufschluß über die Bedeutung einer Begehung gibt, weil diese oft weitergeübt wird, nachdem ihr Sinn sich verändert hat.

2) Götter und Dämonen. Ihre Stätte.

Im Anschluß an Apul. de mag. 43 handelt Ad. Abt, Apol. des Apul. von Madaura RV u. V IV 2, 252 ff. über die Dämonenlehre des Neuplatonismus, die zur theoretischen Begründung der Zauberei benutzt wurde. — Die antike Magie behandelt Jevons in einem Aufsatz, der zuerst in dem aus Vorlesungen in Oxford hervorgegangenen Sammelwerk, Anthropology and the Classics 1908 und später deutsch 1910 in der Übersetzung dieses Buches von Joh. Hoops, S. 115 ff. erschienen ist. — Charles Michel, Les bons et les mauvais esprits dans les croyances populaires de l'ancienne Grèce (Rev. hist. litt. rel. n. s. I, 1910, 193) bespricht zunächst die Volksvorstellungen, von denen einige wie die von den Musen in eine höhere Sphäre gehoben wurden, dann die Lehren der Philosophie. — Zwölf antike Geister- und Gespenstergeschichten („Braut von Korinth"; andere Totenerscheinungen; Geschichten von dankbaren Tieren; Spukgeschichten; Geschichten von Weissagungen durch Geister; Jenseitsvisionen; Geschichten von Scheintoten; von gefährlicher Totenwacht; von Werwölfen; „die wandernde Glocke"; Liebesverkehr mit übermenschlichen Wesen; Verlöbnis im Doppeltraum; die Geschichte von dem Philosophen, der den Spuk verlacht) sammelt und übersetzt P. Wendland, Festschr. der schles. Gesellsch. f. Volksk., 1911, S. 33 ff. — Die meist barbarischen Namen von Dämonen, die in der Lekanomantie einer Neapler griechischen Hs. angerufen werden, sucht Fr. Boll, Arch. f. Religionswissensch. XII, 1909, 149 ff. zu deuten; der Name des neugriechischen *καλικάντσαρος* ist nach Boll aus *κάνθαρος* entstanden. — Über die *Strix* handeln Oppenheim, Wien. Stud. XXX, 1908, 158 ff., der 160 A. 1 Otos mit Tümpel bei Pauly-Wissowa R.E V 2848 für einen eulenartigen Nachtdämon hält, und Oliphant, Transact. Amer. Philol. Assoc. XLIV, 1913, 127 ff., XLV, 1914, 49 ff., der u. a. die Vermutung zurückweist, daß die Strix als Eule ⟨*s. u. S. 140 das.*⟩ vorgestellt wurde und nur eine Ähnlichkeit gewisser Volksvorstellungen zugesteht. Auf Reste der Vorstellungen von den Striges in heutigen neugriechischen Überlieferungen weist Wit. Klinger, Phil. LXVI, 1907, 344 hin.

„Zur Geisterbannung im Altertum" ist die Überschrift eines Aufsatzes von Wünsch, Festschr. der Schles. Gesellsch. f. Volksk. 1911, S. 9 ff., der ausführlich das Fortsenden (*ἀποπέμπειν*, *ἀποδιοπομπεῖσθαι*, was mit Et. Magn. 125, 35 von *Z. Ἀποτροπαῖος* hergeleitet und als „sich von Zeus einen bösen Geist fortsenden

lassen" gedeutet wird) böser Dämonen, z. B. die Bannung in das Meer (25), in die wilden Berge (27), zu den wilden Ziegen (28) und in den Hades (30) erörtert. Im Anschluß an und in Erweiterung von Schmidts Aufsatz, Philol. Jahrb. CXLIII 561 ff., werden zahlreiche antike und auch neuere Gebräuche besprochen. — Als eine athenische Sitte will O. Kern, Arch. f. Religionswiss. XV, 1912, 642 die *Austreibung des Bulimos* aus Aristoph. πλ. 870 ff. erweisen. Vielleicht läßt sich auch das λιμοῦ πεδίον vergleichen, das bei den Paroimiographen (z. B. Zenob. 4, 93; vgl. dazu Leutsch-Schneidewins Anmerkung) öfters erwähnt wird. — Das Lärmmachen *mit Erzgeräten* wird gewöhnlich als ein Mittel betrachtet, Dämonen zu vertreiben; nach Parmentier, Rech. sur le traité d'Is. et d'Osir. de Plut. S. 31, diente es aber ursprünglich gerade dem umgekehrten Zweck, sie zu rufen. Die Begründung ist scharfsinnig, aber nur für einen Teil der Riten überzeugend. Über die Verscheuchung der Dämonen durch Hornblasen, s. Scheftelowitz, Arch. f. Religionswiss. XV, 1912, 485 ff. Über den Glauben, daß *Menschen von Dämonen besessen* seien, handelt J. Tamborino, De antiquorum daemonismo RV u. V VII, 1908/9, III. (Kap. II u. III sind als Dissertation von Münster 1909 u. d. T., De antiquorum daemonismo erschienen). Das erste Kapitel der von Kroll angeregten Untersuchung stellt zunächst die griechischen, dann (mit sonderbarer, zu manchen Unzuträglichkeiten führender Unterscheidung) die christlichen Zeugnisse zusammen; im zweiten Kapitel werden die Ansichten der Alten über die besessenen Menschen, über die Dämonen, die von ihnen Besitz ergreifen, über die Mittel ihrer Austreibung, über die Art und Weise, in der die Dämonen sich verraten und über die Beschwörer besprochen. In derselben Reihenfolge handelt das dritte Kapitel von den christlichen Vorstellungen. Viele Lesungen der zitierten Papyrusstellen verbessert Preisendanz, Liter. Zentralbl. 1909, 1608 f.

Vielfach wurden die Dämonen, namentlich die für schädlich gehaltenen oder im Fluchzauber angerufenen, als Geister Verstorbener betrachtet. Man faßt diese Gespenster, zu denen auch einige der früher genannten Arten gerechnet werden können, bisweilen unter dem bulgarischen Namen Vampir zusammen, aber J. Klapper, der in den Mitt. der Schles. Gesellsch. f. Volksk. XI, 1909, 58 ausführlich diesen Vorstellungskreis behandelt hat, empfiehlt m. R. zur Vermeidung von Mißverständnissen diese Bezeichnung auf den Sinn zu beschränken, den sie in ihrer Heimat

ausdrückt. — Zum Zauber wurden namentlich solche Geister beschworen, die vor der Zeit oder die gewaltsam ums Leben gekommen waren und deshalb, wie man glaubte, nicht in die allgemeine Ruhestätte der Toten eingehen konnten. Wie die meisten weitverbreiteten Vorstellungen scheint auch diese uralt zu sein; aber zu einer das ganze religiöse Leben beherrschenden Macht ist sie auf der Balkanhalbinsel wahrscheinlich erst in den letzten Jahrhunderten der vorgriechischen und in den Anfängen der griechischen Zeit vorübergehend gelangt. Eben damals trat an die Stelle der Beerdigung oder der Bestattung in einem Felsengrab vielfach die noch in der Ilias herrschende Sitte, die Leichen zu verbrennen ⟨*s. u. Bestattung*⟩, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß ihre Verbreitung durch den Glauben begünstigt wurde, nach Zerstörung des Körpers könne die Seele nicht mehr zur Oberwelt zurückkehren. — Für die Vorstellung, daß die Seelen der *ἄωροι*, namentlich der früh verstorbenen Kinder umgingen, bringt Eitrem, Hermes und die Toten, Christ. Vidensk. Selsk. Forh. 1909, V 54 f. Parallelen bei. — S. Reinach, Arch. f. Religionswissensch. IX, 1906, 312 ff. = Cultes, mythes relig. III 272 ff. wollte unter Vergleichung der Petrusapokalypse nachweisen, daß die von Verg. Aen. VI 426 genannten ab ubere rapti Kinder sind, die durch Abortus getötet wurden, und daß diese Vorstellung aus einem orphischen Gedicht stammt. Abtreibung versteht S. Wide ebd. XII, 1909, 224 ff. auch unter den *φθόρεια* und der *φθορά* die nach bei Lindos und bei Sunion gefundenen Inschriften (Dittenberger SIG² 567 u. 633) eine 40 tägige Reinigung erfordern; diese Bestimmungen sollen nicht aus orphischem, sondern aus jüdischem oder christlichem Einfluß stammen. Doch hebt Ilberg ebd. 1 ff. hervor, daß *φθορά* in der medizinischen Literatur nicht bloß Abtreibung, sondern auch Fehlgeburt bezeichnen, die durch sie herbeigeführte Unreinheit also ebenso beurteilt werden könne, wie jede andere durch eine Entbindung verursachte. — Unter den *βιαιοθάνατοι* verstand man schon im Altertum häufig besonders die *Hingerichteten*, die keine rechtmäßige Bestattung erhielten; eine Parallele zu dem Glauben, daß diese als Dämonen auf der Erde fortleben und dem Zauberer dienstbar gemacht werden können, findet man bei Hartland, The Cult of Executed Criminals at Palermo, Folklore XXI, 1910, 168 f. Hartland erinnert an die Chiesa delle Anime de' Corpi Decollati südlich nahe Palermo; er glaubt, daß sich auch die Verehrung mancher Heiligen aus ihrem gewaltsamen Tode erkläre. — Da die Bluturteile häufig an *Kreuzwegen* vollstreckt wurden, galten diese vielfach als

zum Zauber besonders geeignet, wofür Thompson, Semit. Magic 201 semitische und andere Beispiele beibringt; Wünsch bei Hasting, Encycl. of. Rel. and Eth. III 330 ff. sieht den Grund für den Glauben, daß die Dämonen besonders die Kreuzwege aufsuchen, einmal darin, daß sie überhaupt an Wegen dem Wandrer auflauern sollten, und dann darin, daß die Wege häufig zugleich Grenzlinien waren, über welche die Gemeinden die Dämonen zu bannen pflegten.

Die *Stätten*, an denen die Gegenstände, in denen die übernatürlichen Wesen sich aufhalten oder mit denen sie in Berührung gekommen sein sollten, galten, auch wenn sie von den Menschen ihnen erst geweiht waren, als mehr oder weniger von ihrem Geist erfüllt und daher als geeignet, selbst übernatürliche Wirkungen hervorzubringen; umgekehrt sollten auch Orte und Dinge, an denen auf natürlichem Wege nicht erklärbare Vorgänge sich zugetragen hatten, von einem übernatürlichen Geist bewohnt sein. Eine alle anderen Vorstellungen ausschließende und zugleich diesen ganzen Begriffskomplex zusammenfassende Bezeichnung besitzt weder das Griechische noch das Lateinische, aber es gibt in beiden Sprachen mehrere, die sich ungefähr mit ihm decken. Über ihre Abgrenzung gegeneinander ist in der Berichtsperiode gestritten worden. Kroll, der mehrere der im folgenden zu nennenden Untersuchungen veranlaßt hat, glaubt (Festschr. der Schles. Gesellsch. f. Volksk. = Mitteil. XIII/XIV, 1911, S. 479 ff.), daß ἅγιος eigentlich das mit Tabu Behaftete sei. In der Tat liegt beiden Worten derselbe Gedanke zugrunde, der fast von selbst entsteht, nicht nur wo etwas Übernatürliches angenommen wird, also eine religiöse Vorstellung vorhanden ist, sondern selbst schon, wo der Mensch vor etwas Unerklärbarem steht; gleichwohl ist die Übertragung des Ausdrucks Tabu in die antike Gedankenwelt bedenklich, weil er zu dem Glauben verführt, daß die von den Südseeinsulanern mit ihm verbundenen Vorstellungen auch in dem griechischen Wort vereinigt seien. — Von den lateinischen Wörtern dieses Sinnes hat *religio*, wie Warde Fowler in einem Vortrage auf dem Oxforder Kongreß (Transact. 3. Intern. Congr. Hist. Rel. II, 1908, II S. 169 ff.) auseinandersetzt, folgende Bedeutungsentwicklung durchgemacht: es bezeichnete zunächst die Scheu vor dem Unerklärlichen, dann den Kult zum Zweck der Versöhnung der unbekannten Mächte, darauf den ganzen Kreis der Verehrung des Göttlichen und den Glauben an das Übernatürliche. Aus diesem verallgemeinerten Begriff soll sich dann im 2. Jh. n. Chr., als verschiedene Religionen um den Vorrang kämpften, der sich z. B. bei

Minucius Felix findende Begriff der vera religio ausgesondert haben. Schließlich spezialisiert sich der Name religiosi auf die Mönche, die sich von der Welt zurückgezogen haben, weil es in ihr keine religio gibt. Den Unterschied von religiosus und sacer sieht Fowler darin, daß jenes nur auf dem *Gefühl* des Unheimlichen beruht, das dem unentwickelten Menschen alles Unbegreifliche einflößt. Zu ähnlichen Ergebnissen gelangt W. Otto, Arch. f. Religionsw. XII, 1909, 533 ff., der religio von legere im Sinn von ἀλέγω „beachten“, „scheuen“ ableitet, also religio als die Vorsicht gegenüber geheimnisvollen Mächten faßt; sie soll sich nur auf Handlungen beziehen, also weder Glaube noch Wissen noch Gefühl sein. Superstitio ist (548 ff.) ursprünglich, wie ebenfalls aus der Ableitung gefolgert wird, Ekstase und hat die schlechte Bedeutung nur erlangt, weil der ernste Römer jedem Enthusiasmus mit Widerwillen gegenüber stand. Dagegen ist nach Kobbert, De verborum „religio“ atque „religiosus“ usu apud Romanos, Diss. Königsb. 1910, S. 55 ff. (vgl. Pauly-Kroll Witte R.E II_1 565 ff.) Religio von religare abzuleiten und bezog sich ursprünglich nicht auf ein Gefühl oder einen Seelenzustand, sondern auf eine Dingen, Handlungen, Orten oder Zeiten anhaftende, vom Menschen unabhängige, aber ihn hindernde Eigenschaft. Wie Otto gelangt auch Kobbert schließlich für religiosus auf die Bedeutung tabu, und überhaupt sind beide Ansichten mehr formal als sachlich getrennt: zu jeder Gefühlserregung gehört ein die Empfindung auslösendes Objekt, und für die Religionsgeschichte kommt nicht viel darauf an, ob der Nachdruck auf dieses oder, wie Fowler und Otto wollten, auf das empfindende Subjekt gelegt wird. Gegen Wissowa wird bestritten, daß Gaius die loca religiosa als private, die loca sacra dagegen als öffentliche Weihungen bezeichne, und der Unterschied vielmehr darin gefunden, daß Grab und Blitzgrab von selbst (per se, Fest. 289[a], 40), das Templum dagegen erst durch einen Weihungsakt sacrum wird. Der Vf., der über ein großes Material verfügte, auch die Zettel des Thesaurus benutzen durfte, hat vielerlei Zustimmung gefunden, z. B. bei Terzaghi, Atene e Roma XVI, 1913, 108. — Auch Wünsch, Arch. f. Religionsw. XIV, 1911, 529, äußert Bedenken gegen die Erklärung Ottos, der inzwischen ebd. 406 ff. seine Ableitung des Wortes religio von relegere und die darauf beruhende schon von Fowler ⟨*s. o.*⟩ vertretene Ansicht verteidigt hatte, daß religio ursprünglich ein Gefühl bezeichnete. Im selben Jahr hat auch Fowler selbst seine Ansichten im wesentlichen unverändert in Relig. Exper. of the Rom. People 36 ff. vorgetragen. —

Sanctus, von sancire abgeleitet, bezeichnet nach W. Link, De vocis „Sanctus“ usu pagano, Königsberg. Diss. 1910, ursprünglich vom Ort gebraucht, die irgendwie (z. B. durch Vogelflug, Fest. ep. 1, 16) abgegrenzte Stätte, die meist durch eine Umzäunung oder einen Steinwall als dämonisch gekennzeichnet ist, weil ihre Verletzung den Zorn der Gottheit erregen würde. An solchen Stellen wohnhaft gedachte Dämonen können aber auch Vorteil bringen, werden deshalb verehrt, und so erhält sanctus die Bedeutung „verehrungswürdig“, „vollkommen“, die bald auch von gestorbenen und lebenden Menschen gebraucht wird, um die Frömmigkeit und Reinheit zu bezeichnen. — Vgl über Sanctus als Bezeichnung von Sachen, Menschen und Göttern und über *ἅγιος*, das in der Literatur nur von Kultstätten und von Sachen, inschriftlich bisweilen auch von Göttern gebraucht wird, Hippol. Delehaye, Anal. Boll. XXVIII, 1909, 145 ff. — *Sacer* bedeutet nach Fowler, Journ. Rom. Stud. I, 1911, 57 ff. Tabu; je nach dem Zusammenhang erhielt es die Bedeutungen „heilig“ oder „verflucht“. Die Begründer des ius divinum sollen das Wort aufgegriffen haben, um die verschiedenen Arten der Beziehungen zu einem numen zu bezeichnen, doch verschwand daneben die alte Bedeutung „verflucht“ nicht. Vgl. Fowler, Rel. Exp. Rom. People 171 ff.; 192, 8. — Die juristische Dissertation v. Hertlings „Konsekration und res sacrae im römischen Sakralrecht“, München 1911 will nachweisen, daß diejenigen Gegenstände res sacrae heißen, welche durch einseitige, an bestimmte Worte und Formen gebundene Erklärung den Göttern zugewiesen sind, sofern diese Widmung zum Heil des Staates und öffentlich vorgenommen wird. Seit dann durch positive Gesetzgebung die Widmung seitens Privater verboten war, kam als weiteres Erfordernis die Stiftung durch den Staat hinzu. Den Unterschied zwischen res religiosa und res sacra scharf zu fassen, ist auch v. Hertling nicht gelungen; es scheint fast, als hätten schon die römischen Sakralrechtslehrer die Begriffe verschieden definiert.

Von jeher dachte man sich einzelne Orte als dämonisch, als bewohnt von einem oder mehreren Dämonen. Solche Stätten lagen begreiflicherweise ursprünglich meist außerhalb der menschlichen Siedelungen, auf freiem Felde oder in finsterem Walde, auf lichter Bergeshöhe oder in unheimlichen Grotten. Hier versammelte sich die Gemeinde nicht nur zur Zauberei und zur Verehrung der Gottheit, sondern auch zu ernsten Beratungen oder zu fröhlicher Feier, wenn diese durch die Anwesenheit des Dämons oder der Gottheit

eine besondere Weihe erhalten sollte. Eine Spur der religiösen Versammlungen an abgelegener Stätte hat sich in den weit verbreiteten Laubhüttenfesten erhalten, über die Fowler, Class. Rev. XXII, 1908, 37 f. und Relig. Exper. Rom. People 473 handelt, Nicht richtig sind m. E. seine Vermutungen, daß die Festgenossen aus irgendeinem Grunde, z. B. wegen Unreinheit, ihre gewöhnlichen Häuser nicht betreten durften, oder daß eine Erinnerung an den ältesten Häuserbau vorliege. An den einsamen Kultstätten der ältesten Zeit waren solche Hütten, namentlich wenn die Feste mehrere Tage dauerten oder in der Nacht begangen wurden, kaum zu entbehren, und es ist begreiflich, daß die Sitte, an die sich manche gemütliche und heitere Erinnerung knüpfen mochte, vielfach beibehalten wurde, als die Gottheit aus der Einsamkeit in die Stätte der Menschen gezogen war.

Die älteste Kultstätte wird nach der ursprünglich auch in Griechenland mindestens überwiegenden Anschauung nicht durch Menschenhand geschaffen, sondern ist durch die Natur gegeben und durch vermeintliche Wunder oder wenigstens durch auffallende Eigentümlichkeiten beglaubigt. Auch in der vorgriechischen Kultur, die sich doch sonst vielfach mit der tempelreicher orientalischer Länder berührt und die doch prunkvolle Profanbauten geschaffen hat, scheint der Tempel neben der natürlichen Opferstätte höchstens nebensächliche Bedeutung gehabt zu haben, wie dies auch noch von der bei Homer geschilderten Kultur anzunehmen ist. Leeuwen, Mnemos. XXXIV, 1906, 181 ff. bestreitet sogar, daß νηός bei Homer überhaupt ein Tempel sei; er faßt das Wort vielmehr als Bezeichnung der Stelle, die für den Gott während des Opfers zurechtgemacht und mit Laubzweigen bedeckt wird. Darauf bezieht Leeuwen *A* 39 εἴ ποτέ τοι χαρίεντ' ἐπὶ νηὸν ἔρεψα, was auf einen nur einmal zu errichtenden Tempel nicht passe. Das troische Athenabild stand vielleicht unter einem Baum (in der Tat paßt die Darbringung der 12 Stiere im νηός *Z* 93 nicht für einen Tempel). Der λάινος οὐδός (I 404) soll eher auf einen περίβολος als auf einen Tempel weisen; η 81 verdächtig sein. Ist es Leeuwen auch nicht gelungen, alle Stellen beider Epen in seinem Sinn zu deuten, so zeigen seine Ausführungen doch, daß die sich nur z. T. aus dem Inhalt ergebende Seltenheit der Erwähnung von Tempeln noch größer ist als bisher angenommen wurde; nnd wenn die einzige sichere Nennung eines Gotteshauses, die des athenischen Erechtheions, auch schwerlich erst nachträglich in den Text eingefügt ist, so beweist sie doch nicht, daß schon in der von den

Dichtungen geschilderten Kultur die Götter in Tempeln wohnhaft gedacht wurden, sondern erklärt sich auch dadurch, daß der Dichter, was jedem gelegentlich zustoßen wird, der die Handlung in einer untergegangenen Kultur spielen läßt, hier die von ihm sonst beibehaltenen Umstände vergessen hat. — Vielleicht wäre eine bestimmtere Entscheidung möglich, wenn die ursprüngliche Bedeutung von *ναός* feststände. Allein dies ist nicht der Fall; während nach Meringer, Indog. Forsch. XXI, 1907, 296 *ναός* und templum eigentlich den göttlich verehrten Balken bezeichnen, denken zweifelnd Kretschmer, Glotta V, 1914, 259 und Boisacq, Dictionn. étym. 656 an die Entstehung von *ναός* aus *νασϝός*, die, selbst wenn sie sicher wäre, die Frage nach dem Alter des Tempels nicht entscheiden würde. Aber vielleicht ist das Wort ursprünglich, worauf schon O. Hoffmann hingewiesen hat, überhaupt nicht griechisch. — Wie *νηός* bezeichnete auch Templum ursprünglich nicht das Gebäude, sondern die Stätte, wie A. L. Frothingham, Circular Templum and Mundus Amer. Journ. Archaeol. XVIII, 1914, 302 ff. vermutet. In der Tat kann nach Varro l. l. VII 6 ff. nicht bezweifelt werden, daß diese Bedeutung von dem angesehensten Grammatiker der caesarischen Zeit für die ursprüngliche gehalten wurde. Eine weitere Stütze gewinnt diese Ansicht, wenn Frothingham mit Recht gegen Fowler, Relig. Exper. of the Rom. people 302, Wissowa, Relig. d. Röm. 527 aus dem templum der Grammatiker, dem Bidental und dem Mundus, die seiner Ansicht nach ebenfalls templa waren, m. R. folgert, daß das templum ursprünglich rund, nicht viereckig war, und daß die aedes Vestae nur wegen der Besonderheit des Kultus, nicht wegen ihrer Form nicht als templum galt. — Anders hatte den Unterschied von templum und aedes sacra W. Altmann, Die ital. Rundbauten, Eine archäolog. Studie, Berlin 1906, 88 ff. gefaßt, ebenfalls unter Ablehnung von Helbigs Sonderung in rechteckige Templa und runde aedes. Nach ihm sind jene immer auguriert, konsekriert und orientiert, brauchen aber nicht zu Kultzwecken zu dienen, während die aedes, die ebenfalls sowohl Bezirke wie Gotteshäuser bezeichnen konnten, nicht auguriert waren. — Wahrscheinlich ist mir, daß die viereckige Tempelform sich aus der *Orientation* ergab oder durch sie wenigstens begünstigt wurde. Über diese handelt H. Nissen, Orientation, Stud. zur Geschichte der Religion 1—3, 1906—1910. Gestützt auf zahlreiche Messungen von Tempelachsen und besonders auf die Arbeiten von Penrose sucht Nissen seine bekannte Theorie zu erweisen und im einzelnen zu berichtigen, daß die Längs- oder

Querachse eines Tempels oft mit der Richtung zusammenfalle, in der am Gründungstage die Sonne oder ein für den Kult wichtiger Stern aufging. Rein durchführen läßt sich das Gesetz nicht, und um mehr Ordnung in den zunächst ziemlich verworrenen Fundbestand zu bringen, stellt der Vf. verschiedene andere Gesetze auf, die den Hauptgrundsatz durchkreuzen. Er unterscheidet eine griechisch-athenische Ost- und eine kleinasiatische Westorientation (243 ff.); jene habe den Opfernden nach dem Aufgang des Lichtes, die kleinasiatische nach dem Tempelbild schauen lassen, was eine tiefgehende Wandlung des religiösen Gefühles bedeute. Die Nord- und Südorientation stammt nach Nissen wahrscheinlich aus Ägypten. Diese Unterscheidung ist zwar wahrscheinlich nicht ganz unrichtig, aber es bleiben erheblich mehr Unregelmäßigkeiten zurück, als er zugestehen möchte. Es ist dies auch erklärlich, wenn die geschlossenen Tempel erst verhältnismäßig spät und allmählich, je nachdem sich das Bedürfnis geltend machte, an die Stelle der offenen Kultstätten getreten sind. Aber schon die Altäre dieser sind wohl z. T. schon so gerichtet gewesen, daß der Priester die Sonne, den Mond oder den Stern erblicken konnte, dessen Aufgang oder Sichtbarwerden den Beginn des Festes bezeichnete. Da die Neumondsichel und der Abendstern, die beiden für den vorgriechischen und den ältesten griechischen Kalender wichtigsten Gestirne, im Westen erscheinen, stand ursprünglich der Opfernde wohl meist auf der Ostseite des Altars; wenn im griechischen Mutterland die Tempel, die wenigstens zum Teil die alte Orientation des Altars beibehielten, trotzdem ungleich häufiger den Eingang im Osten haben, so erklärt sich dies aus dem freilich nie ganz durchgeführten späteren Gesetz, daß man den Unterirdischen nach Westen, den Göttern aber nach Osten blickend opferte. Daß der alte, siderisch bestimmte Festtag später oft mit Recht oder Unrecht als Stiftungstag des Tempels galt, kann kaum wunder nehmen. Wie dem aber auch sei, die immerhin zuzugebende weite Verbreitung gleicher oder ähnlicher Grundsätze für die Orientation der Tempel beweist nichts für das Alter des Tempeldienstes, da die Richtung des Tempels durch die des Altars oft bestimmt wurde. Selbst später, als der Tempel das Götterbild, also wie man meinte, die Gottheit selbst barg, hat sich der Glaube nicht ganz verloren, daß das eigentliche Heiligtum der vor dem Tempel befindliche Altar sei. Die Zahl der Legenden und der aus solchen abgeleiteten Mythen, die von der Stiftung von Altären reden, ist kaum geringer als die der Sagen von Tempelgründungen

und Bilderweihungen. Aus dem Alter und der Heiligkeit der Altäre, nicht aus dem Verbot der ἐκφορά, wie Nilsson, Arch. f. Religionswiss. XVI, 1913, 315 aus Hesych. ἑστίᾳ θύομεν schließt, wird sich auch die für manche, besonders für altberühmte Altäre geltende Vorschrift erklären, die Asche der verbrannten Opfer liegen zu lassen.

Wie νηός und templum, so war nach Kuruniotis, ἐφ. ἀρχ. 1912, 154 eine Ortsbestimmung auch eine andere griechische Benennung des Tempels, μέγαρον, gewesen, und zwar soll es vorzugsweise den Altar für die Unterirdischen, daneben aber auch den für die Himmlischen bezeichnet haben und nachträglich wie das sinnverwandte ἑστία bei Homer Bezeichnung des Hauses geworden sein. Bei Späteren ist besonders μέγαρον die Schlucht, in welche Gaben an die chthonischen Gottheiten geworfen, oder auch der Tempelraum, in dem Geheimopfer dargebracht werden. Der Versuch, die verschiedenen, sonst schwer vereinbaren Bedeutungen von μέγαρον auf eine Grundbedeutung zurückzuführen, ist beachtenswert; das eleusinische μέγαρον war schwerlich das τελεστήριον, dessen Gleichsetzung mit dem homerischen Herrenhaus damit eine Hauptstütze verliert, sondern bezeichnete wie bei Hom. ὕμν. 5. 379 die Kluft, die zur Unterwelt führt. Solche Höhlen sind auf der Balkanhalbinsel, auch in Thrakien und dem Getenland (Kazarow, Klio XIII, 1913, 358), wie auf den Inseln und in Kleinasien die ältesten nachweisbaren Kultstätten gewesen; Toutain warf auf dem Leidener religionsgeschichtlichen Kongreß (Actes du 4. Congr. intern. d'hist. d. rel. 133 f.) sogar die Frage nach einem Zusammenhang der griechischen Kultgrotten mit den quaternären Höhlen auf, deren Wände mit Tierbildern verziert sind. Aber der ist wegen des vermutlich sehr großen Zeitabstandes unwahrscheinlich; und ob die im altgriechischen Gottesdienst benutzten Höhlen auch schon ursprünglich wie an der angeführten Stelle des Hymnos und wie so viele Höhlen im geschichtlichen Griechenland immer als Hadeseingänge galten, ist nicht sicher. Im Ausgang der vorgriechischen, im Anfang der griechischen Zeit hat es eine Periode gegeben, in der die Kulte der Chthonischen überwogen und ihre Formen in anderen Kulten nachgeahmt wurden; und diese finstere Epoche hat, obwohl sie überwunden wurde, den griechischen Kulten doch so weit ihren Stempel aufgedrückt, daß sich unschwer Reste chthonischer Vorstellungen in fast allen älteren griechischen Kulten nachweisen lassen und ganze Klassen von Gottesdiensten, z. B. solche, in denen die Kultstätte nicht betreten werden darf, von denen es

Hewitt, Transact. Amer. Philol. Assoc. XL, 1909, 83 ff. behauptet, als wenigstens früher den Unterirdischen geweiht, vermutet werden können. Aber dieser Schluß ist trügerisch, wenn damit zugleich die Frage nach dem ursprünglichen Sinn des Kultus entschieden sein soll; denn oft liegt hinter der chthonischen Auffassung einer Gottheit eine andere noch ältere: darauf weisen sowohl die Mythen, die in Höhlen Himmelsgottheiten geboren werden, sich verheiraten und eine Grabstätte finden lassen, als auch die Kulte hin, die auch noch im geschichtlichen Griechenland in Höhlen z. B. Regenzauber üben oder Bittgänge, die bei langer Dürre oder in der heißen Jahrzeit abgehalten werden, endigen lassen. — Nach Leroux, Les origines de l'édifice hypostyle, Paris 1913, S. 24 bedeutete *μέγαρον* ursprünglich die Höhle, dann, weil die Menschen ursprünglich in Grotten gewohnt hatten, das Haus, schließlich den Tempel. — Über die uralten Kultgrotten vgl. Brandenburg, Felsarchitektur im Mittelmeergebiet, Mitt. d. Vorderasiat. Gesellsch. XIX, 2, Leipz. 1915, S. 34 ff.

Lag die heilige Stätte nicht in einer Höhle, so war sie in Griechenland wie in Westasien oft durch einen jener Steine bestimmt, die sich in jenen Ländern — in der Balkanhalbinsel meist von weißer Farbe — oft finden, sich zu Landmarken eignen und zur Feststellung der Kultstätten um so mehr dienen konnten, als die Bewohner oder der Adel benachbarter Ansiedlungen sich oft zu Festen oder auch zu Vorträgen oder zur Beratung gemeinsamer Angelegenheiten, die ebenfalls mit gottesdienstlichen Handlungen verbunden waren, vereinigen und als Versammlungspunkt einen in der Mitte gelegenen Ort wählen mußte. Mit einer bis nach Indien hin sehr verbreiteten Bezeichnung hieß eine solche Versammlungsstätte *Nabel*. Meringer, Wörter und Sachen V, 1913, 43 ff. leitet diese Bezeichnung davon her, daß an solchen Orten die zauberischen Kräfte der nährenden Nabelschnur verehrt wurden. Wenn der Nabel in der bildenden Kunst als Erhöhung, nicht als Vertiefung erscheint, so soll das von einem anderen Symbol übertragen sein. Der Unwahrscheinlichkeit dieser letzten Vermutung will A. Abt, Hess. Blätt. für Volksk. XIII, 1914, 132, der sich im übrigen meist an Meringer anschließt und aus dessen Deutung auch die häufige Verbindung des Asklepios mit dem Omphalos erklärt, durch die Annahme entgehen, daß der eigentliche delphische Omphalos der Erdspalt und der gewölbte Stein nur die Markierung der schlecht sichtbaren Stätte war. Mir scheint aber der Omphalos erst in der Zeit auf den Körperteil bezogen zu sein, als fast jedes größere Heiligtum im Besitz eines Einganges zur

Unterwelt sein wollte, den man wohl einem menschlichen Nabel vergleichen konnte. Ursprünglich bezeichnete m. E. der Ausdruck von einer Kultstätte gesagt, diese ebenso wie der entsprechende Ausdruck nabhi im Veda vielmehr als den Mittelpunkt, nämlich des Gebietes, dem sie als gemeinsamer Fest- oder Gerichtsplatz diente. Die sehr zahlreichen Heiligtümer und Städte, die in Griechenland diesen Namen führten, hat mit großer Vollständigkeit Roscher, Omphalos Abh. der SGW phil.-hist. Kl. XXIX, 1913, IX aufgezählt und die Vermutung begründet, daß die zahlreichen *ὀμφαλοί* in Apollokulten kleinasiatischer Städte, wie Branchidai (36 ff.) Kyzikos (49 ff.), Kamiros, Gryneion, Patara von Delphoi unabhängig seien, dessen *ὀμφαλός* vielmehr der kleinasiatisch-kretischen Kultur nachgebildet sei. Wo eine Kultstätte ökumenische Bedeutung erlangt hatte oder wenigstens beanspruchte, heißt die Opferstätte Nabel der Erde; daraus ist aber nicht mit Jane Harrison, Transact. Intern. Congr. Hist. Rel., Oxf. II 1908, 162, nach der die Himmelsvögel dem Nabel Licht und Leben zuführen, und die sich (vgl. Themis 396 ff.) den Omphalos über der Erdschlucht mit dem Grabe Pythons denkt, und mit Maaß, Österr. Jahresh. XI, 1908, 10, der in dem *ὀμφαλός* den Nabel oder Schooß Gaias (entsprechend dem Phallos) sieht und den *ὀμφαλὸς Αἰγαῖος* bei Hesych. in einen *ὀμφ. Γάιος* verwandelt, zu folgern, daß man die Bezeichnung Delphois als Nabel der Erde auf die Göttin beziehen müsse. Das wird durch die analoge Bezeichnung indischer Opferstätten im Ṛigveda widerlegt und ist auch deshalb unwahrscheinlich, weil sich leichter der Übergang von dem Begriffe des Mittelpunktes eines bestimmten Gebietes zu dem des Erdzentrums vollziehen als ein Nabel der Erdgöttin zu einem Nabel von Kypros oder Italien abschwächen konnte. — Auch der Hausaltar, die *ἑστία*, wird als *ὀμφαλός* bezeichnet, d. h. als Mittelpunkt des Hauses, dessen Bewohner sich an ihm zu gemeinsamem Gottesdienst versammeln. An der Hestia konnte die Hausschlange wohnhaft gedacht werden; es liegt daher nahe, die Schlange, die sich oft um den Omphalos windet und die vielleicht den Anlaß zu der späteren, von J. Harrison ⟨s. o.⟩ zu einem falschen Schluß verwendeten Angabe bot, daß unter dem delphischen Nabelstein die Schlange Pytho begraben sei, die Haus- oder Tempelschlange zu verstehen, die in mehreren Heiligtümern bezeugt ist. Schon Wieseler Ann. dell' inst. I 857, 160 ff. hatte vermutet, daß der *ὀμφαλός* in Delphoi einst als eigentliche Opferstätte, als Altar gedient habe. — Was die aus Kunstdarstellungen wohl bekannte Form des Omphalos anbetrifft, über

die Bulard, Monuments Piot XIV, 1908, 57 in dem Aufsatz Représent, de l'Omph. handelt, so ist von der Nachbildung eines menschlichen Nabels bei der Erklärung m. E. nicht auszugehn; es ist eine bei Grenzsteinen und Landmarken gewöhnliche Gestalt, die hier im Gottesdienst verwendet und festgehalten wird. Varro vergleicht den delphischen Nabelstein mit einem Thesaurus l. l. 7, 17, wobei Karo bei Daremberg-Saglio IV 1, 198[a] an eine bienenkorbähnliche Sparbüchse, Corssen, Neue Jbb. XXXI, 1913, 233 dagegen an das Gewölbe eines der Kuppelgräber denkt, die als Schatzhäuser betrachtet wurden.

Mit den alten Malsteinen der Gerichtsstätte scheinen die Steine zusammenzuhängen, die im späteren Gerichtsverfahren, namentlich im konservativen Strafprozeß üblich waren, z. B. der Stein der Anaideia und Hybris in Athen, den Svoronos, Journ. intern. arch. numism. XVI, 1914, 226 ff. auf Darstellungen des Orestes und Kephalos vor dem Areopag erkennen will. — Über die Sitte, Verträge an einem Bundesstein oder Steinhaufen zu schließen, handelt Farnell, Anthrop. Ess. present to Tylor 1909, S. 131 ff. — An solchen heiligen Steinen wurde in Griechenland wie im semitischen Orient (Lagrange, Étude relig, sémit. 187 ff.; über Petra Eisler, Philol. LXVIII, 1909, 125) mancherlei Zauber und Kult getrieben. Auch sie sollten oft den Eingang zur Unterwelt bezeichnen, so daß sogar an deren mythischem Tor ein Felsen gedacht wurde, an dem die Toten vorbeiziehen müssen. Wie in den heiligen Grotten suchte man auch an den Steinen Orakel zu erlangen und zwar besonders Traumorakel, die man sich durch aufsteigende Geister der Unterwelt gegeben denken konnte und deshalb gern an vermeintliche Unterweltseingänge verlegte. Vorzugsweise befragte man die Träume um Heilung von Krankheit, aber in der ältesten Zeit scheinen auch Richter und Ratsherren bei ihren Beschlüssen den Rat dieser Geister nicht verschmäht zu haben. Andere Arten religiöser oder abergläubischer Verwendung der heiligen Steine ergeben sich, wenn A. J. Reinach, Rev. hist. rel. LX, 1909[2], 184 m. R. die Sagen von dem Stein des Kadmos und von dem, welchen Herakles gegen Kyknos geschleudert haben sollte, an solche heiligen Steine anknüpfen. Fand an einem derartigen Stein ein Blutgericht statt, so wurde der Verurteilte bisweilen symbolisch vom Felsen gestoßen und damit dem Tode geweiht oder auch, wenn die Felswand hoch genug war, unmittelbar getötet. Auch Menschenopfer wurden bisweilen auf diese Weise den Göttern dargebracht. Befand sich am Fuße des Felsens ein

Gewässer, so erhielt dies oft den Namen Lethe, wie der Totenstrom hieß. — Wie die unheimlichen Stätten des Hochgerichtes von jeher vom Aberglauben aufgesucht sind, so war es auch hier. Unglücklich Liebende sprangen vom Felsen, um ihre Leidenschaft zu vergessen. Durch Sitzen auf dem Stein glaubten kinderlose Männer und Weiber fruchtbar zu werden. Vgl. über diesen Vorstellungskreis, Gruppe, Arch. f. Religionsw. XV, 1912, 364 ff. — Noch jetzt reiben sich im Morgenland Frauen an bestimmten Felsen, um fruchtbar zu werden; ein Aberglauben, den Goldziher, Arch. f. Religionswiss. XIV, 1911, 308 in die vorislamische Zeit hinaufrückt. — Aus Niket. Choniates Ausdruck von der Kaaba, daß sie ein ἐκτύπωμα τῆς Ἀφροδίτης habe, schließt R. Eisler, Philol. LXVIII, 1909, 124 ff., Arch. f. Religionswiss. XV, 1912, 305 ff. unter Vergleichung des Steines der Kybele, in dessen Form er eine vulva zu erkennen glaubt, des delphischen ὀμφαλός und der σφραγίς des Aberkios, daß an ihr irgendwie eine Consummatio matrimonii vollzogen wurde. In den Masseben der Hebräer, auf die hier eingegangen werden muß, weil sie oft mit den heiligen Steinen Griechenlands verglichen worden sind, hatte Movers Phallen gesehen; wie schon früher v. Baudissin weist dies Greßmann, Zeitschr. f. alttestam. Wiss. XXIX, 1909, 113 ff. zurück; höchstens in sehr später Zeit, meint er, sei aus dem ursprünglichen „Sitz der Gottheit ein Bild ihrer Fruchtbarkeit spendenden Macht oder der Macht eines in der Nähe Begrabenen (Genes. XXXV 20) geworden". Eerdmans, Journ. Bibl. Archaeol. XXX², 1911, 109 ff. betont den sepulkralen Charakter mancher Masseben, die oft verdoppelt auftreten und dann bisweilen Abzeichen, die eine des männlichen, die andere des weiblichen Geschlechtes tragen. Nach Sellin, Orient. LZ XV, 1912, 119 ff. haben sich in der Masseba verschiedene Vorstellungen (Wohnsitz der Gottheit, Malstein, Grabstein) gekreuzt. Die Massebenpaare am Eingang der Heiligtümer sollen den zwei Gipfeln des Erdberges entsprechen, zwischen denen die Sonne hin und herläuft. Wie Eerdmanns erkennt auch Sellin in manchen Masseben eine Beziehung auf Phallus und Vulva. Dies weist Budde, Orient. LZ XV, 1912, 248 ff. zurück, ebenso wie ebd. 469 einen Versuch Sellins (ebd. 371 ff.), seine Ansicht zu stützen. Wie in den heiligen Höhlen wurde auch an den Malsteinen der offenen Kultstätten Regenzauber getrieben, der überhaupt, entsprechend den klimatischen Bedingungen Westasiens und Südeuropas, im antiken Kult und Aberglauben eine große Rolle gespielt hat und z. T. in jenen Gegenden noch jetzt spielt. Beispiele für Regensteine bei

den Türken sammelt R. Eisler, Philol. LXVIII, 1909, 195 u. 222; ebd. 131 f. wird der Name Hobal von בלא (mingere = regnen) abgeleitet und zu Zeus κάσιος, den Goldziher, Myth. d. Hebr. 89 in demselben Sinn erklärt hatte (vgl. den Berg Quzah, Wellhausen, Reste arab. Heident.[2] 81 f.), gestellt; der Stein des Hobal soll ein Regenstein gewesen sein. Zu solchem Regenzauber dienten aber gewöhnlich nicht die unverrückbar im Boden festsitzenden Felsen, sondern bewegliche Steine, die man, was eben die erwünschten Niederschläge herbeizaubern sollte, ins Bad führen konnte. Sie galten oft als vom Himmel gefallen und sollten wahrscheinlich von diesem Ursprung her Macht über die himmlischen Gewässer besitzen, mit denen zusammen sie im Gewitter, wie man glaubte, zur Erde hernieder gekommen waren. Aber nicht immer wurde solchen Steinfetischen eine günstige Wirkung auf das Wetter zugesprochen; Plin. n. h. II 115 erwähnt einen Stein in Kyrenaika, den zu berühren verboten war, weil dann Samum eintrat. Nachdem schon Studniczka damit die theraiische Inschrift μὴ θίνγανε (IG XII 3, 451, vgl. ebd. 230) verglichen hat, macht L. Radermacher, Wiener Stud. XXXIX 170 f. auf einige Steine in Languedoc aufmerksam, deren Berührung Donner, Hagel und Regen herbeiführen sollte.

Die Steine haben aber bisweilen nicht bloß die Opferstätte bezeichnet, sondern geradezu, wie dies schon in einigen der bisher genannten Untersuchungen stillschweigend oder ausdrücklich vorausgesetzt wurde, als eigentliches Heiligtum, als Sitz des Dämons oder Gottes, also als Fetisch gegolten. Untersuchungen über den Fetischdienst als Ausgangspunkt der Religion überhaupt sind o. erwähnt worden; Reste des Fetischismus im altgriechischen Volksglauben behandelt Ch. Michel, Rev. hist. rel. LX, 1909[2], 141 ff. — S. Reinach läßt, Cultes, myth. relig. III 364 ff., seinen Aufsatz Les monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires, von dem namentlich das zweite Kapitel (Croyances populaires relatives aux monuments mégalithiques 396 ff.) Parallelen zu antiken Vorstellungen bietet, aus Rev. arch. 1893[1], 195 ff., 329 ff. mit vielen Zusätzen wieder abdrucken. — Conybeares Vortrag in Oxford (Transactions 3 Intern. Congr. hist. rel. II, 1908, 177 ff.) The Baitul in Damascius handelt, ohne zu wesentlich neuen Ergebnissen zu kommen, über Baityle überhaupt. Mit den Baitylen vergleichen sich die von Nöldeke, Zeitschr. f. Assyriol. XXIII, 1910, 184 ff. behandelten und mit Koran Sure 106, 3 verglichenen zwei nabatäischen Inschriften und eine Inschrift aus Petra, welche

den „Herrn des Hauses“ מרא ביתא nennen. Nach R. Eisler, Philol., LXVIII, 1909, 161 bedeutet Baitylos, Bet-El nicht nur „Haus der Gottheit“, sondern auch „Gott Haus“. — Denselben Baitylos bewohnen nach Lidzbarski, Ephem. f. semit. Epigraph. III, 1909, 247 Seimios und sein(e) *σύμβετυλος* d. i. wahrscheinlich Anat. — A. J. Reinach, Rev. hist. rel. LX, 1909^2, 346 f. bestreitet, daß Baitylos semitischem בית־אל entsprechen könne, weil die Vorstellung (aber auch der Name?) in eine Zeit zurückreiche, wo semitischer Einfluß in Griechenland nicht anzunehmen sei. Er leitet *βαίτυλος* von *βαίτη* „Ziegenfell“ ab, und vermutet, daß die *αἰγίς* ein vom Himmel gefallener Blitz, also ein Stein war.

Nicht überall, aber in Griechenland zuweilen, sind die unbehauenen Steine der Urzeit zu Statuen umgeformt worden. Wie jene gelten daher diese als Sitz der Gottheit und als wundertätig, Weinreich, Ant. Heilungswunder (RV u. V VIII, 1909) 155 ff. — Öfters wurden die Götterbilder gefesselt, damit die in ihnen vorausgesetzte göttliche Macht nicht das Land zu dessen Schaden verlassen oder aus ihm geraubt werden könne. Davon ist nicht immer zu scheiden die u. ⟨*S. 116*⟩ erwähnte Sitte der Anknüpfung an eine Statue. — Aus Riten ersterer Art sind nach Fr. Marx, Sitzber. SGW, 1906, 122 die Mythen von der Fesselung des Prometheus und der Hesione entstanden. — Nun war es freilich nicht so leicht, glaubhaft zu machen, daß das göttliche Numen in einer von Menschenhand geschaffenen Statue wohne, aber bisweilen sollten auch diese wie angeblich die alten unbehauenen Steine vom Himmel gefallen sein, wenn sie für solche heimlich untergeschoben werden konnten; auch gab es besondere Zaubermaßregeln, durch die man die Gottheit in das Bild hineinzwingen oder locken zu können glaubte. Eine karthagische Weihinschrift an Baʿal und Tanit (Merlin und Berger, Compt. rend. AIBL, 1908, 362), erwähnt am Schluß das Opfer zum „Eintritt“ der Gottheiten, was Merlin, Le sanctuaire de Baal et Tanit (Notes et Documents IV, 1910, 36) darauf bezieht, daß die Götter bei der Konsekration infolge der Zeremonie in die Bildsäule hineinsteigen sollen. Zu demselben Zweck wurde nach Gauckler, Compt. rend. AIBL, 1908, 529 dem syrischen Gott ein Opfer auf dem Ianiculum dargebracht. Zweifelnd erklärt Gauckler ebd., 1910, 393 auch die, wie es scheint, namentlich in syrischen Kulten herrschende Sitte, das Hinterhaupt des Gottesbildes abzusägen und, vermutlich nach Vollzug gewisser Riten,

wieder aufzusetzen oder aus besonderem Stein herzustellen, aus dem Bestreben, die Gottheit in die Statue zu zaubern. — Mit den Regensteinen und anderen Steinfetischen berühren sich die Götterbilder z. T. auch darin, daß sie gebadet werden, wofür C. Fries, Stud. z. Odyssee I, S. 79 ff. zahlreiche Beispiele sammelt. Aus einer solchen Begehung soll sich auch der Zug vom Bade des Odysseus ζ 224 erklären. — Weil die göttliche Macht in der Kultstatue eingeschlossen und aus ihr heraus sich betätigend gedacht wurde, entstand die Sitte, daß sich im Falle der höchsten Not die Menschen durch ein Seil mit ihr verbanden. Über diese schon auf assyrischen Kunstwerken bezeugte Sitte vgl. Campbell Bonner, Transact. Amer. Phil. Assoc. XLIV, 1913, 233 ff. Derselbe Gebrauch findet sich übrigens beim Altar, der bisweilen sich aus derartigen vermeintlich von der Gottheit beseelten Steinen entwickelt hat. — Über den griechischen Altar handelt ausführlich E. A. Gardner in Hastings Encyclop. of Relig. and Ethics I, 342 ff.

Nicht immer glaubte man, daß die Gottheit beim Opfer oder Zauber zugegen sei. Ronzevalle, Mél. de la faculté orient III. 1909[2], 765 f. bekämpft sogar die Annahme, daß der Fetischdienst, d. h. die Verehrung von Gegenständen, in denen die Gottheit wohne, älter sein müsse als der Glaube an Gottheiten, die sich unsichtbar außerhalb eines bestimmten Objektes befinden. Er denkt zunächst an semitische Religionen, und für diese hat Reichels Vermutung von den Götterthronen, auf denen man sich das göttliche Wesen unsichtbar anwesend gedacht habe ⟨*Bd. CII, 157 dieser Berichte*⟩, viele neue Anhänger gewonnen. Über Götterthrone für Astarte aus der Umgegend von Tyros spricht Dussaud, Rev. hist. rel. LXI, 1910[1], 99 und 398. — Von dem kyprischen Ortsnamen Thronoi ausgehend, behandelt die Frage Chapot, Bull. des antiqu. de France VIII $_1$, 1911, 262 ff. Vgl. auch R. v. Lichtenberg, Orient. LZ, 1908, 294 ff. — Für die schon von Reichel und Meinhold in diesem Sinn erklärte Bundeslade als Thron Gottes sind in der Berichtsperiode besonders Dibelius, Die Lade Jahwes, Forsch. zur Relig. und Literat. des A und NT, Göttingen, 1906 und Meinhold, DLZ XXX, 1909, 2764 eingetreten; als Nachtrag zu Dibelius' Buch macht Münzer, Arch. f. Religionswiss. IX. 1906, 517 auf Tac. hist. V 9 aufmerksam. — Im Gegensatz zu den genannten Forschern erklärt Brandenburg, Felsarchit. im Mittelmeergeb. (Mitteil. d. vorderas. Ges. XIX 2, S. 47 f.; vgl. Rev. ét. ethnogr. et sociolog. II, 1909, 321 ff.) Reichels Vermutung von den Götterthronen für nicht haltbar. Die Stufen haben sich seiner

Ansicht nach aus der sitzenden *Statue* entwickelt, und zwar zunächst 4—5 Stufen, die später zum Throne vereinfacht wurden.

Obwohl bisher auch innerhalb der vorgriechischen Zeit keine Periode nachweisbar ist, in der die Gottesbilder ganz fehlten, ist doch für Griechenland ihre allgemeine Verwendung im Kult, wie seit lange angenommen und durch die Forschung auch in der Berichtsperiode immer mehr bestätigt wird, verhältnismäßig jung gewesen; die Neuerung entspricht der Verlegung der natürlichen Kultstätten aus der Wildnis des Waldes oder Gebirges in die Städte und ihrer Umwandlung in Tempel. Die ältesten Kultstatuen wurden öfters wie Puppen angezogen, s. Fr. Poulsen, Der Orient u. die frühgriech. Kunst 138; vgl. Arch. Jahrb. XXI, 1906, 191 ff.

3) Abzeichen.

Wie das Kultbild durch Abzeichen kenntlich gemacht wurde, so konnte es auch durch solche vertreten werden, wobei aber festzuhalten ist, daß das Symbol älter sein kann als das Bild und nicht notwendig infolge künstlerischer Unfähigkeit gewissermaßen als Abkürzung aus diesem hervorgegangen, sondern bisweilen sein Ausgangspunkt ist. — Mit den Götterattributen werden hier zugleich die übrigen religiösen und mythischen Vorstellungen, die sich an sie knüpfen und die häufig mit der Verwendung als Abzeichen zusammenhängen, wenigstens in vielen neueren Untersuchungen mit ihnen zusammen behandelt werden, in Betracht gezogen; denn obwohl damit über den Begriff der Attribute hinausgegangen wird und selbst von diesen die wenigen, deren Ursprung sicher festzustellen ist, zeigen, daß sie aus verschiedenartigen Gründen, z. B. als ehemalige Fetische, als Mittel, mit denen die Gottheit die ihr zugeschriebene Macht ausübt, als Opfertiere und Weihgaben, als Gerät oder Schmuck der Festteilnehmer usw. den Göttern beigelegt sein können, so würde die Trennung nach dem Ursprung doch in den meisten Fällen nur auf zweifelhaften Vermutungen beruhen, oft das Zusammengehörige auseinanderreißen, Wiederholungen erfordern und jedenfalls nicht so übersichtlich sein wie die hier befolgte Zusammenfassung.

Gesamtdarstellungen der göttlichen Abzeichen

sind in der Berichtperiode nicht erschienen; größere Gebiete behandeln Meringer, Indogerm. Forsch. XXI, 1907, 296 (über Pflock- und Säulenverehrung bei den Indogermanen); Karsten, Studies in primit. Greek Religion, Helsingfors, 1907 (über Steine S. 8 ff.,

Pflanzen 15 ff., Tiere 19 ff.); Ch. Michel, Rev. hist. rel. LX, 141 ff. (ebenfalls in der Reihenfolge Steine, Pflanzen, Tiere). Zahlreiche Abzeichen, in denen er nicht Symbole, aber Anschauungsformen des Mondes oder der Sonne erblickt, stellt E. Siecke, Götterattribute und sogen. Symbole, Jena 1909, zusammen. Über Kagarows russisch geschriebenes Werk, Fetischismus, Pflanzenkult und Tierverehrung kann ich nach gütiger Mitteilung des Verfassers wenigstens die Gliederung des Inhaltes angeben. I. *Der Fetischismus:* 1. Wesen und Ursprung des Fetischismus 3 ff.; 2. Hauptgruppen der altgriechischen Fetische 17 ff.; 3. Hauptformen des antiken Fetischismus 70 ff. II. *Baumkult:* 4. Ursprung des Pflanzenkults 92 ff.; 5. Hauptarten der Pflanzen von religiöser Bedeutung 99 ff.; 6. Hauptformen des Pflanzenkults 181 ff. III. *Tierverehrung:* 7. Theorien über den Ursprung des Tierkults nach der gegenwärtigen Stellung der Frage in der Wissenschaft 193 ff.; 8. Hauptarten der Tiere von religiöser Bedeutung 216 ff.; 9. Hauptarten des Tierkults in Griechenland 309 ff. Vgl. die Besprechung von Kappus, Berl. Philol. Wochenschr. XXXVI, 1916, 42.

Besondere Bedeutung haben die Symbole natürlich für die vorgeschichtliche Zeit, von deren religiösen Vorstellungen sie fast allein Zeugnis ablegen. Viele Abzeichen der kretischen und minoischen, aber auch der altmitteleuropäischen Kultur, z. B. den von einem Pferd gezogenen Diskus, das Hakenkreuz, den Diskus mit Kreuz oder Stern, den Hirsch, Delphin und Schwan bespricht Dechelette, Rev. arch. IV XIII, 1909 [1], 305 ff., um nachzuweisen, daß in vorgeschichtlicher Zeit in Europa im allgemeinen Sonnenkult herrschte.

Einzelne Attribute und Symbole.

Von den

a) Lichterscheinungen und Gestirnen

wird über *Sonne*, *Neumondsichel* und *Stern* bei der Besprechung der Ennaeteris gehandelt werden. Vgl. auch u. ⟨*S. 138 „Adler“*⟩.

Der *Blitz* wurde teils durch Werkzeuge (Axt, Dreizack, Waffen) oder auch durch Steine ⟨*u. S. 120*⟩ angedeutet, die der Blitzgott schleudern, oder mit denen er den Wetterstrahl herausschlagen sollte, teils wurde er aber auch mehr oder weniger naturgetreu nachgeahmt. Eine solche Darstellung des mit *beiden Händen* einen Blitz werfenden Gottes erblickt Fred. Poulsen, Der Orient und die frühgriech. Kunst, S. 81 zweifelnd auf einem der kretischen Schilde, und da dieser Typus in der echtgriechischen Kunst überaus selten ist, vermutet er seine Einführung aus dem

Morgenland. Die griechischen Künstler haben dafür gewöhnlich stilisierte Formen gewählt, die auch schon im Orient häufig waren. Über sie handelt Paul Jacobsthal, Der Blitz in der orientalischen und griechischen Kunst, Berlin 1906, dessen Arbeit durch die Blinkenbergs ⟨s. u.⟩ z. T. überholt ist. Eigenartig ist der Abschnitt über den Blitz als Blüte (vgl. dazu Malten, Arch. Jahrb. XXIX, 1914, 191, 2), doch bemerkt Terzaghi, Atene e Roma, 1907, 36 f., daß bei Aisch. Prom. 7 ἄνθος nicht „Blüte" bedeutet, sondern in übertragenem Sinn gebraucht ist. — Blinkenberg, The Thunderweapon in Religion and Folklore, A Study in comparative Archaeology, Cambr. 1911 führt die künstlerische Nachbildung des Blitzes (und des Feuers überhaupt) durch eine dreispitzige Zickzacklinie auf die babylonische Kultur zurück, innerhalb deren sie in der Hand des Blitzgottes Adad erscheint. Wie das Abzeichen der Axt ⟨*u. S. 156*⟩ verbreitete sich auch diese Nachahmung des Blitzes zu den Chetitern und dann zu den Griechen, wo sie in Poseidons Dreizack, und ebenso zu den Indern, wo sie in Sivas Trisula erhalten ist. Die Verdoppelung dieses Dreispitzes führte zum griechischen Blitzsymbol, dessen Vorbild ebenfalls in Assyrien nachweisbar ist.

b) Mineralische Abzeichen.

Über verschiedene Mineralien, die gegen Besessenheit schützen sollten, s. Tamborino, De antiquorum daemonismo, RV u. V VII$_{III}$, 1908/9, 83. — Einen heiligen Stein im thessalischen Ithome erschließt A. Reinach, Rev. hist. rel. LX, 1909², 182 aus dem des Heiligtums zwischen Alalkomenai und Koroneia. — Conybeare, The Baitul in Damascus, Transact. 3. Intern. Congr. Hist. Rel., 1908, II 177 ff. handelt überhaupt von Baitylen und anderen Steinfetischen, ohne zu wesentlich neuen Ergebnissen zu gelangen. — Sellin, Orient. Lit. XV, 1912, 119 ff. hebt hervor, daß die Masseboth — was ebenso von den heiligen Steinen in Griechenland gilt — sehr verschiedenen Ursprung haben, z. B. als Wohnsitz der Gottheit oder als Phallen aufgefaßt gewesen sein können. — Die als Sitz einer überirdischen Macht betrachteten Steine galten oft als vom Himmel gefallen; darunter sind ursprünglich nicht Meteoriten im heutigen Sinn des Wortes, sondern „Blitzsteine" zu verstehen, Steine, von denen angenommen wurde, daß sie im Blitze zur Erde niedergefahren seien und einen Teil der geheimnisvollen Himmels- und Blitzkraft in sich bewahrten. Neben der Vorstellung, nach der die Blitze wie der Funke bei einem irdischen Stein-

feuerzeug durch einen Stein (oder eine Steinwaffe) herausgeschlagen werden, scheint nämlich seit alter Zeit die andere bestanden zu haben, daß sie selbst als glühende Steine oder Steinwaffen niederfahren. Spuren dieser Vorstellung finden sich z. B. in Rom. Sch. Pers. II 26 heißt es: in usu fuit, ut augures vel aruspices adducti de Etruria certis temporibus fulmina transfigurata in lapides infra terram absconderent. Aus derartigen Blitzgräbern erklärt Petersen, Klio VIII, 1908, 447 die Geschichte von dem Wetzstein und dem Schermesser, die auf dem Forum bei dem Feigenbaum in einem Puteal vergraben sein sollten (Cic. De div. I 32, Dion. ἀρχ. III 71). — Über die Steinwaffe, welche der den Iuppiter darstellende Pater patratus als Symbol des Blitzes trug, vgl. Pinza, Rendiconti RAL V XVI, 1907, 514 ff. Das alte Iuppiterbild, das nach dem Verf. aus der Steinzeit stammen mußte, da dem Gott gewiß nicht schlechtere Waffen gegeben wurden, als die Menschen sie trugen, soll längst durch ein moderneres ersetzt gewesen sein, aber die Attribute wurden im Inventar aufbewahrt, und der Pater patratus entnahm sie dort, wenn er das Bündnis schloß. Daß der Stein selbst im Blitze niedergefahren sei (Sotacus bei Plin. 37, 135), hält Pinza m. E. nicht mit Recht für eine erst später aufgekommene und erst in hellenistischer Zeit nach Rom übertragene Vorstellung. — Zu anderem Ergebnis als Pinza gelangt Rose, Journ. Rom. Stud. III. 1913, 237: er bestreitet, daß der Stein beim foedus ursprünglich ein „Donnerstein" war, hält ihn vielmehr für einen beliebigen Kiesel, der nur durch seine Verbindung mit dem feierlichen Eid geheiligt worden sei. ⟨*Vgl. u. S. 172; s. auch o. S. 112.*⟩ — Nach einem von Weber, Hess. Blätt. f. Volksk. XI, 1912, 221 mitgeteilten Aberglauben der Vogelsberger Bauern schützt der Donnerstein gegen Blitzschaden, was eine neue Parallele zu einer antiken Vorstellung (Handb. d. griech. Myth. u. Religionsgesch. 777, 1) ist. — Vorschriften über die Verwendung von *Metallen* im Kult stellt Wächter, Reinheitsvorschr. (RVuV IX$_1$) S. 115 ff. zusammen.

Gold. Goldene und goldfarbige Glieder verbürgen nach hellenistischer, wohl von ägyptischem Glauben beeinflußter Vorstellung die Abstammung vom Sonnengott; s darüber L. Troje, Sitzungsber. Heidelb. AW 1916, XVII, 79, 1.

c) Die Pflanzenwelt im Mythos, Kult und Aberglauben.

Allgemeines. Über die Zusammenstellungen von Karsten, Michel und Kagarow s. o. ⟨*S. 117 f.*⟩, über unreine Pflanzen handelt Wächter a. a. O. 192 ff. — Kropatschek, De amuletorum apud

antiquos usu, Münster 1907 beschäftigt sich im Hauptabschnitt (S. 45 ff.) mit der magischen Bedeutung der Pflanzen. — Einzelne Zusätze bietet C. J(ullian), Rev. ét. anc. XIII, 1911, 198. — Aigremont, Volkserotik und Pflanzenwelt, eine Darstellung alter wie moderner erotischer und sexueller Gebräuche, Vergleiche, Benennungen usw., I, Halle o. J., geht zwar nicht genauer auf das Altertum ein, bietet aber doch manches, was auch für den Mythologen in Betracht kommt, z. B. über das Schlagen mit der Lebensrute (19 ff.; 38), über Äpfel (59 ff.), Birnen (69 ff.), Rosen (110 ff.), Fenchel (127 f.) und Lattich (145 f.).

Seine Studien über die italischen Wälder „I boschi sacri dell' antica Roma", Bull. Commiss. arch. comm. di Roma XXXIII, 1905, 189 ff., in denen er die Lage von 27 heiligen Hainen in und bei Rom bestimmt hatte, setzt G. Stara Tedde, ebd. XXXV, 1907, 129 in dem Aufsatz Ricerche sulla evoluzione del culto degli alberi dal principio del secolo IV in poi fort. Es wird darin die Stellung der Kirche gegenüber dem antiken Baumkultus besprochen, doch liegt dem Verfasser die volkswirtschaftliche Seite der Frage, wie es scheint, näher als die religionsgeschichtliche. — †Béjottes, Le livre sacré d'Hermes Trismégiste, Bord. 1911 will nachweisen, daß die „Dekankräuter" des Hermes noch jetzt in Frankreich als Zauberkräuter gelten und als solche schon vor der römischen Eroberung durch unmittelbare Übertragung aus dem Orient bekannt waren. Die Römer sollen erst die gallischen Namen ins Lateinische oder Griechische übersetzt haben.

Von den mythischen Bäumen, die sich in die Botanik nicht einordnen lassen, hat der goldene Zweig, mit dem Aeneas sich den Orkus erschließt (Verg. Aen. VI, 136), auch in neuerer Zeit die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Vergil scheint aus einer Quelle zu schöpfen, die den Abstieg des Herakles beschrieb (R. E., Suppl. I 3, Sp. 1077, 20 ff.); mit dem Zweig des Rex Nemorensis hat jedenfalls der goldene Zweig nichts zu tun, obwohl Frazer in der neuesten Auflage des Golden Bough an seiner schon im Titel ausgedrückten, auf Mißverständnis (Berl. Phil. Wschr. XXXII, 1912, 745) von Serv. Aen. VI 136 beruhenden Deutung festhält. Paton, Class. Rev. XXV, 1911, 205 findet den goldenen Zweig schon bei Pind. θρῆν. fr. 130 erwähnt, wo er schreibt *καὶ λιβάνῳ σκιερῷ καὶ χρυσοκάρποισι[ν] βέβριθεν*, aber zugibt, daß *χρυσόκαρπος* auch auf einen Efeuzweig mit goldenen Beeren gehen könne. — Roberts Vermutungen über den goldenen Zweig werden in dem Abschnitt über das Schicksal der Seele nach dem Tode be-

sprochen werden. — Über den Zweig als Symbol des Erlösers in seiner Eigenschaft als Vegetations- und Lebensgott handelt zweifelnd Drews, Christusmyth. I 24.

Vorstellungen vom Lebensbaum haben nach W. Schultz. Philol. LXVIII, 1909, 497 die Etrusker aus ihrer lydischen Heimat mitgebracht und auf Herakles und Pythagoras übertragen. Vgl. u. ⟨*S. 126 Pappel*⟩.

Alraun. Semitische Parallelen zu dem Glauben an die Zauberkraft dieser Pflanze und an das 'Erdmännlein' bringt H. Kohler, Arch. f. Religionswiss. XIII 1910, 76 ff. bei.

Über *Apfel* und Quitte im Zauber (Catal. cod. astrol. VI. S. 88 f.). L. Bianchi, Hess. Blätter f. Volksk. XIII 1914, 107, der zahlreiche ähnliche Bräuche vergleicht. — Über das Zuwerfen eines Apfels oder Balls als Liebeserklärung s. Hauser, Röm. Mitt. XXV 1910, 285. — Aus dem Orakel bei Phlegon FHG III. S. 604 1 folgert Cornford in Jane Harrisons Themis 236, daß die Sieger in den olympischen Spielen ursprünglich mit einem Apfelzweig bekränzt wurden.

Die Pflanze *Asterion*, die an dem Flusse gleichen Namens unweit Mykene wuchs und der Hera heilig war, stellt Saintyves, Vierges mères, 95 ff., der sie seltsamerweise für das Maiglöckchen hält, zu den Pflanzen, welche die Entbindung erleichtern sollten.

Birnbaum. Über seine Bedeutung im Zauber gegen Impotenz s. Arch. f. Religionswissensch. XV 1912, 375 f. Es wird an die Ochne- und Iphiklossage, den Birnbaum auf dem Kolonos Hippios, Soph. OK. 1596 und das argivische Herabild, Paus. II 17, 5 erinnert.

Über die Verwendung des *Bocksdorns* (Lycium Europaeum, ῥάμνος) im Zauber s. O. Crusius, Neue Jahrb. XXV 1910, 87.

Eiche. Cooks Vermutung, daß eine in Nemi gefundene, am Nacken mit Laub versehene Doppelherme den als Verkörperung des Eichengottes betrachteten Rex Nemorensis darstelle, ist, wie Frazer, Class. Rev. XXII 1908, 147 ff., der Begründer der letzteren Vermutung, selbst hervorhebt, deshalb zweifelhaft, weil die Sachverständigen das Laub nicht sicher als Eichenlaub erkennen. Granger, ebd. 217 tritt für Cooks Deutung ein. — Über die Eiche als Blitzbaum s. Frazer, Balder the Beautiful (Golden Bough[3] VII) II 300 ff. und Warde Fowler, Arch. f. Religionsw. XVI 1913, 317 ff., der mit der Häufigkeit des Einschlags von Blitzen in die seit alter Zeit für heilig gehaltenen Eichen die Vor-

stellung erklärt, daß diese dem Himmelsgott heilig seien. — Aus der Eiche den Blitz herzuleiten, lag nach S. Wide, Sert. phil. C. F. Johannsson obl. 1910, 68 für die Urzeit sehr nahe, als die himmlischen Götter noch nicht da waren und die meteorologischen Erscheinungen noch nicht vom Himmel hergeleitet wurden, man vielmehr in der Erde und den chthonischen Mächten den Ursprung alles Seienden suchte. — Über die Eiche des Zeus vgl. Jane Harrisons Vortrag über die Eiche des Zeus, Transact. III. Intern. Congr. Hist. Rel. II 157; über heilige Eichen und Terebinthen im Alten Testament s. Frazer, Anthropol. Ess. present. to Tylor 1907, 110 ff.

Die *Feige* war, wie seit langer Zeit aus ihrer obszönen Bedeutung ⟨*s. u.*⟩ und auch aus der hebräischen Paradiessage gefolgert ist und Paton, Rev. arch. 1907[1], 51 ff. sowie ihm folgend Reinach, Cultes mythes, rel. III, 92 ff. (besonders 117 f.; vgl. 361) aus der Zeremonie mit den Pharmakoi erschließt, im Zeugungszauber wichtig; ob diese Vorstellung an eine Sitte der Befruchtung oder Veredelung des wilden Feigenbaumes anschließt, wie Paton meint, ist meines Erachtens zweifelhaft. Aus einem Befruchtungszauber leitet Reinach a. a. O. auch den Namen Sykophantes her ⟨*u. S. 190*⟩. Wie in Eleusis der Hierophant eine Ähre, soll in Hiera Syka der Sykophant eine heilige Feige, deren Kultur nach der Sage Demeter dem Phytalos gezeigt hatte, vorgewiesen haben. Es wird eine nahe Verwandtschaft der Kulte und Riten beider attischen Kultstätten angenommen, die sich auch in der Sage offenbaren soll, daß Demeter wie in Eleusis mit Keleos, so in Hiera Syka mit Phytalos sich ehelich verbunden habe. Weil der dortige Sykophant wie der eleusinische Hierophant Unwürdige von der Mysterienfeier ausschloß, konnte seine Amtsbezeichnung nach Reinach die Bedeutung 'Verleumder' erhalten. — Auch Riffer, Indogerm. Forsch. XXX 1912, 388 ff. geht bei der Erklärung dieses Wortes von der obszönen Bedeutung der higa, fica, der abwehrenden und geringschätzigen Fingerverschlingung (Ov. Fast. V 433), aus; er meint aber, daß diese Geste besonders bei Proletariern und der ungebildeten Bevölkerung üblich gewesen und deshalb 'Feigenzeiger' Bezeichnung eines ungebildeten Menschen geworden sei. — Als Feuer- und Blitzbaum will Eitrem, Festskr. til Alf Torp 1913, 85 ff. die Feige erweisen. — Über die beiden heiligen Feigenbäume in Rom, die Navia auf dem Comitium und die Ruminalis am Lupercal, sowie über die sich an sie knüpfenden Legenden handelt E. Petersen, Klio VIII 1908, 446 f. Die Ruminalis bestand noch 296 v. Chr., als

die Ogulnii eine Nachbildung der kapitolinischen Wölfin neben ihr aufstellten; als sie verdorrt war, sagte man, sie sei nach dem Comitium versetzt worden. Dies Ergebnis wird zum Teil durch eine neue Erklärung der schwierigen Stelle bei Plin. *n. h.* XV 77 gewonnen. Dagegen will G. de Sanctis, Riv. di fil. XXXVIII 1910, 71 ff. nachweisen, daß es nur eine ficus Ruminalis, und zwar beim Tempel der Rumina auf dem Comitium gab, und daß die palatinische und deren Verpflanzung erst erdichtet wurden, als man die Ruminalis mit Romulus in Verbindung brachte. Diese Erdichtung ist nach de Sanctis älter als 296, da in diesem Jahre die Ogulnier die Statue der Wölfin mit den Zwillingen errichteten, die weder der weit älteren im Konservatorenpalast noch der von Dionysios gesehenen gleichgesetzt werden dürfe.

Auf die Bedeutung der *Granate* in einem florentinischen Zauber gegen Unfruchtbarkeit der Frauen weist Saintyves, Vierges mères 94 hin.

Über die *Hyazinthe* und Narzisse im Mythos und Kult Demeters handelt aus Veranlassung des Reliefs von Torre Nova Rizzo, Athen. Mitt. XXV 1910, 19.

Daß *Keuschlamm* (λύγος, ἄγνος), das später als antaphroditisch galt, nach der ursprünglichen Vorstellung gerade die Fruchtbarkeit befördern sollte, folgert Fehrle, Kult. Keuschheit 139 ff. unter anderem aus dem milesischen und sonstigen Thesmophoriengebräuchen, aus der samischen Toneialegende, die nach Fehrle einen ἱερὸς γάμος begründen soll (173), und der Verwendung des λύγος im Kult der Artemis Orthia, einer alten Fruchtbarkeitsgöttin. Durch die falsche Etymologie von ἄγνος, das als ἁγνός oder ἄγονος gedeutet wurde, soll die umgekehrte Auffassung begünstigt worden sein. Schon Welcker, Griech. Götterl. I 362 hatte vermutet, daß es sich bei der Verwendung des Keuschlamms um einen alten Fruchtbarkeitszauber handelt; aber da ein solcher nicht selten mit zeitweiliger geschlechtlicher Enthaltung verbunden ist, bedarf es der Annahme einer Umdeutung der Vorstellung vom Keuschlamm kaum.

Die apotropäische Kraft von *Lauch* und Zwiebel erörtert Malten, Herm. LIII 1913, 170 f.

Über die *Lilie* als dem Dionysos heilige Pflanze, die unter Ptolemaios Philopator tätowiert wurde, s. Vollgraff, Rev. ét. anc. XII 1910, 431, der bei Plut. de discern. adul. et am. 12 schreibt: ... καὶ τυμπάνων ἀράξεις καὶ κρίνων ἐγχαράξεις. — Über die Lilie im Befruchtungszauber handelt Saintyves, Vierges

mères 73. Räuchern mit Lilien schützt nach einem in der von Brunnhofer, Arische Urzeit 215 zitierten Stelle Qazwînîs erwähnten persischen Aberglauben gegen Wassermangel.

Lorbeer. Ogle, Laurel in ancient Religion and Folklore, Amer. Journ. Phil. XXXI 1910, 287 bietet eine fleißige Sammlung der Zeugnisse namentlich derer, die den Baum als Grabbaum und Sitz der Geister (298) und als von apotropäischer Kraft erfüllt (302 ff.) erweisen sollen. — Über Lorbeer im Zauber s. Abt, Apolog. d. Apuleius 77 ff. = R V u V IV 151 ff. — Die lustrale Verwendung von Lorbeer und Myrte haben die Römer nach Reid, Journ. Rom. Stud. II 1912, 45 ff. von den Griechen angenommen. Daß der Lorbeer, mit dem das siegreiche Heer sich beim Triumph schmückte, die Reinigung von Blutschuld (Fest. ep. 117, 13 ff.) bezweckt habe, wird bestritten, da diese Auffassung frühestens mit der Einführung des Graecus ritus aufgekommen sein könnte. — Lorbeerzweige (Liban. ἐκφρ. 5. 7 = Bd. VIII 474 F., IV 1054 R.), verbenas felicis arboris, Symm. rel. 15 I, S. 291 ed. Seeck schickten die Römer nach Deubner, Glotta III 34 am 1. März, dem Neujahrstag, den Freunden; sie hießen Strenae und wurden später durch Geldgeschenke abgelöst. Mit der Verlegung des Neujahrstages ging die Sitte auf den 1. Januar über.

Das *Lotos*blatt des Hermes, das Furtwängler für eine Feder gehalten hatte, soll, wie R. Förster, Röm. Mitt. XXIX 1914, 168 ff. jetzt (anders Arch. Jahrb. XIX 1904, 140 ff.) glaubt, auf den Segen des Nils hinweisen, dessen Steigen Hermes zugeschrieben wurde (Luc. Phars. X 209); es kam also zunächst dem *Πλουτοδότης* zu, wurde dann aber auch dem *Ἐναγώνιος* und dem Diskobolos (vgl. die Erzstatuette in Stuttgart) gegeben. — Über die Lotosblume im Fruchtbarkeitszauber s. Saintyves, Vierges mères 101 ff.

Mandragora. *C. Brewster Randolph, The M. of the Ancients in Folklore and Medicine, Proceed. of the Amer. Acad. of Arts and Scienc. 1905, 1 ff.; Saintyves, Vierges mères 78.

Über das Kerykeion als *Mistel*zweig s. Berl. Phil. Wschr. XXXIV 1914, 1557.

Über *Moly* handelt Henry, Class. Rev. XX 1906, 434 ff. Er hält es für eine im Zauber verwendete Pflanze, deren Name wahrscheinlich phönizisch oder ägyptisch sei. Eher gehört der Name der älteren Bevölkerung Griechenlands an.

Die *Myrrhe* im Zauber bespricht Abt, Apol. d. Apuleius. 133 = RV u V, IV 207.

Über die *Myrte* als Zeichen der Liebesvereinigung, der Totenklage und der Keuschheit s. Fehrle, Kult. Keuschh. (RV u V, VI) 239 ff. Vgl. über die M. auch o ⟨*S. 125 „Lorbeer“*⟩.

Narzisse. Brunnhofer, Ar. Urzeit 215: 'Die blendend weiße Blüte des Νάρκισσος ließ die N. wohl schon im arischen Altertum als Repräsentantin des Blitzes, dann aber auch als regenspendende Zauberpflanze erscheinen'.

Olive. Über die Bedeutung des Öls und der Salbung als eines Mittels, um in das Paradies zu gelangen, s. L. Troje, Sitzungsber., Heidelb., AW 1916, XVII, 83 ff. — In Olympia soll die Olive nach Cornford in Jane Harrisons Themis 236 ff. zuerst Abzeichen der Erde, dann der Mondgöttin gewesen und endlich nach Einführung des Mondsonnenjahrs zugleich des Sonnengottes und der Mondgöttin geworden sein. — Über das Öl vgl. Clot. Mayeur, Das Öl im Kultus der Griechen, Heidelb. Diss., Würzb. 1917. Von den drei Kapiteln dieser durch F. Boll angeregten Arbeit kommen für die Religionsgeschichte besonders das zweite (Salbung beim Opfer) und dritte (Öl als Opfergabe) in Betracht.

Die *Palme* als Siegeszeichen stammt nach Frank Tarbell, Amer. Journ. Arch. XII 1908, 69 wahrscheinlich aus der Einrichtung der delischen Spiele (seit 426). Vor dem Ende des V. Jhs. ist sie nicht nachweisbar. — Svoronos behauptet, Journ. internat. d'arch. num. XVI 1914, 87; 110 ff.; 118 ff., daß die Flagge φοινικίς nach den trockenen roten Palmblättern heiße. — Palmbäume sind auf Stelen des Saturn bei Herschir es srira dargestellt. Saturn soll hier als Gott der Fruchtbarkeit gelten, Hautecoeur, Mél. d'arch. et d'hist. XXIX 1909, 375. Bisher waren fast nur Palm*zweige* als Attribut des Gottes bekannt. Aus einem afrikanischen Kult leitet Hautecoeur, Mél. d'arch. et d'hist. XXIX 1909, 376 das auf christlichen Mosaiken, Lampen und Sarkophagen erscheinende Symbol der Palme her. S. u. ⟨*S. 129*⟩.

Pappel. Die λεύκη will Wolfg. Schultz, Philol. LXVIII 1909, 492 ff. aus der Sage, daß Mnesarchos den Pythagoras unter einer Pappel schlafend fand (Porph. v. Pyth. 10), als Lebensbaum erweisen, doch soll die Weißpappel, die sonst ein Totenbaum ist wie die weiße Zypresse auf dem Goldtäfelchen von Petelia, v. 2 (Comparetti, Laminette Orfiche, S. 32), an die Stelle der Schwarzpappel getreten sein.

Über die Bedeutung der *Pinie* im Attiskult s. Frazer, Adon. Att. Osir. I (= Golden Bough IV³ 1), S. 277 ff., über ihre Verwendung im Dienste des Dionysos A. Reinach, Rev. hist.

rel. LXVI, 1912[2], 30 f. Reinach behandelt 1 ff. L'origine du thyrse. Das Wort ist nach Reinach thrakisch-phrygisch und entspricht, wie auch von andern vermutet ist (s. zuletzt Boisacq, Diction. étym. 359), dem lateinischen fu(r)stis. Der ältere Name der Thyrsoi war (S. 27) *θύσθλα*, sie waren Zweige, die heftig geschwungen wurden. Im 6. Jh. wurde nach Reinach (31 f.) der Pinienzweig im Kreise unteritalischer Orphiker durch die Ferulstaude ersetzt, die um die Mitte des 5. Jhs. mit dem aus Delphoi stammenden Pinienzweig in der Weise verschmolz, daß der Pinienzapfen auf den Narthexstock gesetzt wurde. — Vgl. u. ⟨*S. 128 „Weide“*⟩.

Über die *Quitte* vgl. o. ⟨*122 „Apfel“*⟩.

Rose. Die Rosalia werden von Carolidis, Bemerk. z. d. alten kleinasiat. Spr. und Mythol. 178 ff. zu dem armenischen Vartavarfest gestellt, das ein Rest des alten kleinasiatischen, erst nachträglich mit der Rosalia ausgeglichenen Frühlings- und Totenfestes gewesen sein soll.

Daß die *Terebinthe* dem Apollon heilig war, ist längst aus seinem Beinamen *Τερμινθεύς* (Lykophr. 1207) geschlossen worden. Eine Bestätigung würde es sein, wenn Menardos *Ἀθηνᾶ* XXII, 1910, 419 f. (vgl. Journ. Hell. Stud. XXVIII, 1908, 133) die Überlieferung bei Ptolem. Heph. 198, 11 in Westermanns Mythogr. Gr. mit Recht so verändert *ἐν Ἄρσει* (= *ἄλσει*; überl. *Ἄργει*) *πόλει τῆς Κύπρου ἐν τῷ τοῦ [Τρ]ε[μ]ιθίου* (überl. *Ἐριθίου*) *Ἀπόλλωνος ἱερῷ*. Aus Steph. Byz. *τρεμιθοῦς* 632, 16 ergibt sich, daß in Tremithus, auf Kypros Aphrodite verehrt wurde, wie es von dem kyprischen Apollonheiligtum, in dem Aphrodite den Adonis gefunden haben sollte, vorauszusetzen ist. *Τρέμιθος* ist nach Steph. Byz. die kyprische Bezeichnung der Terebinthe. In andern Fassungen der Adonissage findet die Liebesgöttin den Leichnam in Lattich, woraus geschlossen werden darf, daß dieser bei der Darstellung der Legende verwendet wurde; auch für den dem Terebinthenbaum (Pistacia Terebinthus) nächst verwandten Mastix (*σχῖνος*, Pistacia Lentiscus) ist nach Kallimachos *ὕμν.* III 207 eine Benutzung bei den Festen zu erschließen, bei denen der Tod einer Gottheit beklagt wird. Die einwandernden Griechen haben die Terebinthe wahrscheinlich erst im Mittelmeergebiet kennen gelernt und den vorgefundenen Namen übernommen; auch der Kultgebrauch wird aus der Blütezeit der ägäischen Kultur stammen, die sich auch in diesem Punkt mit der vorderasiatischen berührte; wenigstens läßt sich aus Gen. 35, 4 erschließen, daß auch in Kanaan Götter unter einer Terebinthe verehrt wurden. Apollon

ist der Gott erst von den Griechen genannt worden; in Milet hieß er Zeus *Τερμίνθιος* (Abh. BAW, hist. ph. Cl. 1908, Anh. I 27).

Die *Weide* will als Baum des Adonis nachweisen A. J. Reinach, Rev. hist. rel. LX, 1909[2] 310. Er beruft sich auf Hesych. *Ἰταῖος· Ἄδωνις* und *ἀδά … παρὰ Τυρίοις δὲ ἡ εἰτέα* (an ארן hatte bereits Borchart gedacht). Es wäre dann wohl auch in der byblischen Osirissage die *ἐρείκη* (Plut. Is. 15), d. h. wahrscheinlich die Tamariske (Handb. d. griech. Mythol. u. Religionsgesch. 1413, 1) statt der Weide eingetreten oder umgekehrt, was bei der gleichartigen eigentümlich graugrünen Färbung der schmalen Blättchen beider Pflanzen nicht als unmöglich erscheint. Doch vergleicht Spiegelberg (Arch. f. Religionswiss. XIX, 1917/18, 194) Firm. Matern. XXVII 1 (in Isiacis sacris de *pinea* arbore caeditur truncus) und schließt daraus, daß die *ἐρείκη* ein Nadelholz, und zwar wahrscheinlich, wie schon Sethe, Zeitschr. f. ägypt. Spr. u. Altertk. XLV, 1908, 12 ff. angenommen hatte, eine Zeder gewesen sei.

Wein. Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weins im Altertum (RVuV IX 2), 1910. Aus dem Inhalt des Buches, auf das an anderen Stellen dieses Berichtes zurückzukommen ist, sei hier auf § III 3 (S. 82 ff.) über die parallele Verwendung von Wein und Blut, z. B. beim Blutbund, hingewiesen, von dem die Sitte des Zutrinkens abgeleitet wird. — Über Venus als Göttin des Weinbaus handelt H. L. Wilson, Amer. Journ. Phil. XXVIII, 1907, 450 aus Anlaß eines zu Cortona gefundenen Seihers mit der Aufschrift sacro Matre Mursina; vgl. aber Wissowa, Rel. d. Röm.[2] 242. Für einen Weinstock hält Cumont, Comptes rend. AIBL 1907, 448 das Gewächs auf einem Relief, das ein Opfer an den *θεὸς Βῆλος* darstellt, dem, wie er daraus schließt, der Wein wie dem Dionysos und Dusares heilig war oder wenigstens Weinopfer dargebracht wurden.

Wermut in der Volksmedizin behandeln O. v. Hovorka und A. Kronfeld, Vergleichende Volksmed. II 449 f. und Frazer, Balder the Beautiful (Golden Bough VII), II S. 58 ff., den W. als Ausfluß des Skorpions Fr. Boll, Aus der Offenbarung Joh. 41 f. bei Besprechung von Apokal. 8, 10 f.

Die *Zwiebel* wurde nach A. Jacoby, Rec. trav. relat. à la philol. et à l'arch. ég. et assyr. XXXIV, 1912, 9 ff. in der oft erwähnten Religio Pelusiaca deshalb verehrt oder abergläubisch gefürchtet, weil die ihr zugeschriebenen Blähungen als das Werk von Dämonen galten. — Über die Bedeutung der Zwiebel im apotropäischen Zauber s. o. ⟨*S. 124 „Lauch“*⟩. — Daß die Zwiebel wegen ihrer aphrodi-

sischen Wirkung der Liebesgöttin heilig war, folgert Menardos, Ἀθηνᾶ XXII, 1910, 419 aus Alexis bei Athen. II 64, S. 63e. Der Name der Aphroditekultstätte Γολγοί soll kyprische Dialektform für Βολβοί sein. Stellt diese Vermutung sich als richtig heraus, so ist ein neues Beispiel für das auffällig häufige Zusammentreffen des Schweines und der Zwiebel (Handb. 247, 5) gewonnen.

Die Erwähnung der weißen *Zypresse* auf der Tafel von Petelia bringt Wieten, De tribus laminis aureis 70 ff. mit dem Zypressenhain der Titanen bei Knossos (Diod. V 66) und damit in Verbindung, daß nach Iambl. v. Pythag. 155 die Pythagoreier die Bestattung in Zypressensarkophagen verboten. Er meint, daß die Pythagoreier die Heiligkeit der Zypresse aus kretischen Mysterien entnahmen, womit auch die späteren Überlieferungen über Pythagoras' Aufenthalt in Kreta zusammenhängen könnten. — Comparetti, Laminette Orf. 34 hält die λευκὴ κυπάρισσος der Tafel von Petelia für die Silberpappel (die aber nicht wie die Zypresse pyramidal ist).

Eine gründliche Untersuchung ist nach gütiger, mündlicher Mitteilung von E. Kagarow Klingers Buch, „Tiere in antikem und modernem Aberglauben", Kiew 1911 (russ.). Der Vf. bespricht 1. Tiere der „Luft" (Vögel; Hirsch und Pferd, Fledermaus, Schmetterling usw.); 3. Tiere der „Erde" (Eidechse, Schlange. Wiesel, Ratte, Frosch usw.); 3. Tiere der „Nacht" (Wolf, Hund, Katze, Bär, Löwe); 4. Tiere des „Feuers" (Hahn und Henne).

Insekten.

Über Dämonen in Gestalt von *Käfern* s. Fr. Boll, Arch. f. Religionswiss. XII, 1909, 151.

Der *Schmetterling* ist, wie Waser in dem Aufs. „Über die äußere Erscheinung der Seele in den Vorstellungen der Völker, zumal der alten Griechen", Arch. f. Religionswiss. XVI, 1913. 382 ff. zeigen will, nicht erst spät als ein Symbol der Wiedergeburt und Unsterblichkeit gefaßt. Die Bezeichnung des Schmetterlings als ψυχή ist nach W. nicht Ursache, sondern Folge der Vorstellung vom Seelenschmetterling, die, wie er glaubt, vom Nachtfalter ausgegangen ist. — Ihm steht Immisch, Glotta VI, 1915, 193 ff. in der Auffassung nahe; er erinnert daran, daß bei Verg. Aen. VI 284 die Träume gleich Nachtfaltern unter allen Blättern der Ulme hängen. Da auf Kunstwerken, z. B. einem Berliner sf. Vf. (in Furtwänglers Katalog I S. 222 no. 1634) ein Phallos dargestellt wird, der sich auf einen Schmetterling ergießt und die rhodische

Bezeichnung des Nachtfalters *φάλ(λ)αινα* an Phallos erinnert, so erschließt er als Ausgangspunkt der ganzen Vorstellungskette die Vergleichung der Seele mit einem *weiblichen* Nachtfalter, der sich geheimnisvoll von Raupe zu Puppe und Schmetterling entwickelt; und zwar soll der lebende Körper der Raupe, der tote dem Puppengehäuse und die sich befreiende Seele dem Schmetterling verglichen sein. Eine Verbindung dieser Vorstellung mit der vom Phallos und der *φάλαινα* findet er bei Hsch. *σκήν(ωμα?) ὅ τινες μὲν ψυχήν, τινὲς δὲ φάλαιναν*, womit er die Doppelbedeutung von papilio „Schmetterling" und „Zelt" vergleicht. Es ist nicht möglich, im Auszug weiter die verwickelte und doch nur locker zusammenhängende semasiologische Fortbildung, die Immisch annimmt, wiederzugeben; die von ihm verbundenen Gleichnisse scheinen in der Tat aus verwandter Grundauffassung erwachsen, aber wahrscheinlich fehlen uns wichtige Zwischenglieder, ohne welche eine klare Einsicht in den Ideenkreis und seine Entwicklung nicht möglich ist. Vielleicht liegt die Lehre eines Mysterions zugrunde, bei dem die Erlösung der Seele aus dem Totenreich mit ihrer Befruchtung durch einen göttlichen Phallos verglichen oder durch eine derartig symbolisch angedeutete Befruchtung irgendwie ausgedrückt war. — Über den Phallos als Sitz der Seele vgl. auch Bethe, Rh. Mus. LXII, 1907, 465, A. 62; Waser, Arch. f. Religionswiss. XVI, 1913, 382.

Verwandte Vorstellungen sind für die *Biene* vermutet worden. Nach G. Blum, Mus. Belge XVII, 1913, 316 ff. bedeutet Hekates Beiname *Μελιτώδης* „bienenähnlich" und bezieht sich darauf, daß die Totenseelen nach einer schon früher von Welcker erschlossenen Anschauung in Bienengestalt auftreten. Auch diese Vorstellung scheint in Mysterien fortgepflanzt zu sein; Blum erinnert an Melissa, der Demeter auf dem Isthmos ihre Geheimnisse verkündet (Interpol. Serv. Aen. I 430) und die seiner Ansicht nach ein Abbild für die Seele des Mysten ist. — Mystische Züge will R. F. Crook, Class. Rev. XXIV, 1910, 49 f. in der Beschreibung der Bienen bei Verg. Georg. IV 219 ff. erkennen; v. 228 liest er augustam statt angustam, v. 230 ore fave statt ora fove; haustu sparsus aquarum v. 229 soll sich etwa auf eine religiöse Waschung beziehen, sideris in numerum v. 227 an pythagoreische Lehren erinnern. — Als Symbol für die Wiedergeburt der Seele deutet die Biene Marg. Verrall, Class. Rev. XXIV, 1910, 44 f. Über die Biene als Seele auch nach germanischem Glauben s. Waser, Arch. f. Religionswiss. XVI, 1913, 353 f. — Die Sage von der Erzeugung der Bienen aus

dem Stierkadaver erklärt Lefébvre, Sphinx XI, 1908, 18 f. aus ägyptischen Vorstellungen, nach denen die Biene die durch Stieropfer beförderte Fruchtbarkeit bezeichne. Doch sollen Bienen bei den Ägyptern auch als Weiser der Toten in die Unterwelt gegolten haben. Mit Benutzung ägyptischer Vorstellungen soll die Aristaiossage in Kyrene entstanden sein. — Als Symbol der Todesgottheit will Neustadt, De Iove Cretico 49 die Biene der ephesischen Artemis, der Zeusgrotte, der Thrien durch den Hinweis auf die Bedeutung der Biene im Demeter- und Persephonekult erweisen. Daß diese griechischen an die Stelle einer vorgriechischen Muttergöttin getreten sind (ebd. 56), ist nicht unwahrscheinlich; aber schwerlich weist schon die Endung von μέλ–ισσα auf vorgriechischen Ursprung, und neben der Beziehung auf die erlöste Seele ist der Biene und dem Honig in der ägäischen Kultur eine Bedeutung auch für den Zauber beizulegen, durch den man den Vater Himmel veranlassen zu können meinte, die Mutter Erde zu befruchten. — In den rätselhaften Bienenmasken von Ephesos mit seltsamen Aufschriften glaubt Head, Numism. Chron. 1908, 281 ff. einen Zauber zur Wiedereinfangung (πάλ–υρις; vgl. ὕρον) eines schwärmenden Bienenvolkes zu erkennen. Eher dürften sie mit dem ephesischen Artemisdienst in Beziehung stehen. Über die Bienen auf archaischen Fibeln von Ephesos s. Hogarth, Excavation at Ephes. T. III. ff. — Die Blendung des Daphnis, Anchises (Serv. Aen. I 617), Rhoikos (Sch. Ap. Rh. II 477, sch. Theokr. III 13) durch eine Biene bespricht Vürtheim, Versl. en Meded. V_{II}, 1916, 407. — Die Bedeutung der Biene für Delphoi hebt Weniger, Sokr. V, 1917, 308 f. hervor. Durch Honig (oder Met) werden die Thriai begeistert; die Worte κατὰ κρατὸς πεπαλαγμέναι ἄλφιτα λευκά bei Hom ὕμν. III 554 die nach Crusius, Sitz.-Ber. BaAW 1910, 102 mit der Alphitomantie zusammenhängen, werden auf die mit Blütenstaub bedeckten Köpfe der Bienen bezogen. — Als Honigspenderinnen heißen die Thrien nach Weniger, Nährerinnen Apollons. — Zu dem aus Wachs gefertigten delphischen Tempel vergleicht er den im Mittelalter verbreiteten Glauben, daß Bienen über eine frevelhaft entwendete Hostie kunstvoll eine kleine Kapelle erbauten. — Über die *Heuschrecke* im antiken und modernen Aberglauben s. Fehrle, Hess. Blätt. f. Volksk. XI, 1912, 207 ff.

Fische.

Eine Übersicht über die verbotenen Fische gibt Wächter, Reinheitsvorschr. RV u. V IX 1, 1910, 101 f. Über Fischkult vgl.

S. Reinach, Cultes, myth. relig. III 43 ff. — Schon in der Religion der ägäischen Kultur scheint der Fisch symbolische Bedeutung gehabt zu haben; vgl. mit ihm verbundene Vorstellungen, die R. Eisler im zweiten Teil seines auf dem 3. Intern. Congr. Hist. Relig. in Oxford gehaltenen Vortrags untersucht. — In Itanos auf Kreta ist nach A. Reinach, Rev. hist. rel. LX, 1909, 189 auf den einheimischen Fischkultus durch eindringende Achaier, die aus Thessalien kamen, der Dienst des Schildes aufgepfropft worden. Auch hier berühren sich vorgriechische Vorstellungen mit morgenländischen.

Scheftelowitz, das Fischsymbol im Judentum u. Christent. Arch. f. Religionswiss. XIV, 1911, 1 ff., 321 ff., führt die Verbindung des Fisches mit der Messiasidee auf astrologische Vorstellungen zurück: als letztes Sternbild des Weltenjahrs gehen die Fische der Welterneuerung vorauf (47). (Hätte es dann nicht näher gelegen, den Weltheiland dem Widder gleichzusetzen?). Die Untersuchung, die ein reiches, freilich nicht immer genügend gesichtetes und geordnetes Material herbeischafft, kommt nicht bloß für das enge in der Überschrift bezeichnete Gebiet der Religionsgeschichte in Betracht, denn der Verfasser spricht gelegentlich auch über Vorstellungen und Kultgebräuche anderer Völker, z. B. über die Fische der Atargatis (337) und über die Fischfigur auf mancherlei griechischen Amuleten (353 f.). — Über die der *Kybele* heiligen Fische s. Calder, Journ. Rom. Stud. II, 1912, 246, der auf noch bestehende Reste dieses Kults hinweist. Über Fische als Darstellung von Ahnengeistern s. Scheftelowitz a. a. O. 357 ff.; vgl. über den „Seelenfisch“ Waser, Arch. f. Religionswiss. XVI. 1913, 356 ff., über Fisch als Speise der Seligen Scheftelowitz a. a. O. 321 ff., über ihn als Symbol der Fruchtbarkeit ebd. 376 ff., als glückbringendes Zeichen und als Schutz gegen Dämonen ebd. 343 ff., über die Verwendung der Fische im Zauber Abt, Apolog. d. Apuleius 61 ff. (= RV u. V IV, 135 ff.). — Wahrscheinlich in Süditalien ist im 4. Jh. ein Typus fischschwänziger Giganten entstanden, den eine praenestinische Cista, Chase, Amer. Journ. Arch. XV, 1911, 465 ff. pl. XII zeigt. — Seine Ansicht, daß der Apollon Delphinios ursprünglich nichts mit den *Delphinen* zu tun hatte und erst durch Volksetymologie aus *Δελφίδιος* umgedeutet sei, stellt von neuem Aly, Berl. phil. Wschr. XXXIV, 1914, 1550 auf. Er vergleicht Et. Gud. 138 3, *οἱ γὰρ πονηροὶ δελφοί:* Delphidios war seiner Ansicht nach der „Böse“, der deshalb außerhalb der Stadt verehrt wurde. — Die Geschichte von den Delphinen, die eigentlich den Poseidon verehrende Menschen waren,

aber von diesem, als er die Wasser erlost hatte, die Verwandlung in ein Meerwesen erflehten, gibt Jos. Nic. Sola, Symbol. litter. in hon. Julii de Pitra 325 ff. nach einem byzantinischen Traktat des Holobolus in einer Neapler Hs. heraus.

Amphibien.

Über die zweigeschwänzte *Eidechse* im Liebeszauber s. Abt, Apolog. d. Apul. (RV u. V IV) 184 ff.

Über die Bedeutung der *Frösche* im Regenzauber, in dem sie bisweilen als Vertreter des Vegetationsdämons betrachtet, bisweilen aber getötet werden, s. L. v. Schröder, Mysterium und Mimus 398 ff., der daran erinnert, daß ṚV VII 103 noch jetzt zum Regenzauber vorgetragen wird, und es für möglich hält, daß beim Tanz Menschen als Frösche auftraten.

An einen *Krebs*gott denkt Boll, Arch. f. Religionswissensch. XII, 1909, 149 bei *Καρκίναρ καὶ ἡ γένη* (*γονή*?) *αὐτοῦ Ὀνοσκελίς*, der in einer Anweisung zur Lekanomantie genannt wird. Die Vergleichung von Hesych. *καρκώ· λάμια* ist zweifelhaft; vgl. ebd. *κάρκα· λεῦκος*, womit wohl ein Fisch gemeint ist.

Aphrodites Verbindung mit der *Schildkröte* ist nach Frickenhaus, Arch. Jahrb. XXVIII, 1913, 363 wahrscheinlich von Elis ausgegangen und enthielt ursprünglich eine Anspielung auf den Kult am Chelonatasvorgebirge. Außerhalb Attikas kommt das Attribut nur selten und nur nach Pheidias vor.

E. Küster, Die *Schlange* in der griechischen Kunst und Religion. Mit 32 Textabb. und 2 Tafeln (RV u. V, XIII 2) 1913, behandelt zunächst die Kunstdenkmäler in der vorgriechischen und, wenigstens bis zum 5./6. Jh., auch in der griechischen Zeit, die aber nach dem Verfasser, abgesehen von der Schlangensäule von Plataiai (54), keine neuen Formen mehr geschaffen hat, dann die Bedeutung der Schlange in der Religion, die (58), wie er glaubt, in ihrer ursprünglichen Form überall auf gemeinsame Grundvorstellungen der Völker zurückgeht, so daß jeder Schlangenkult in seinen Anfängen als bodenständig gelten kann. Man darf aber in der griechischen Mythologie und Religion nur von einem Grundcharakter der Schlange, dem chthonischen, reden (157), im einzelnen herrschen in den Vorstellungen vom Wesen des Tieres scharfe Gegensätze; es gilt als heilkräftig (61), bewacht Quellen und Schätze, sorgt für tierische und menschliche Fruchtbarkeit (149 ff.), erregt aber zugleich (60) Schrecken. Eine vollständige Sammlung will Küster nicht geben; es sollen nur typische Beispiele vorgelegt

werden, und zwar nur für den eigentlichen griechischen Glauben mit Ausschluß des aus dem Ausland eingeführten. — Über zahlreiche griechische und römische Gottheiten, die im Kult oder Mythos irgendwie mit Schlangen verbunden werden, spricht A. J. Reinach, Rev. arch. IV XVII, 1911[1] 221 bei der Veröffentlichung eines Reliefs aus Nancy (pl. IV), das einen Gott und eine Göttin, beide mit einer Schlange in der Hand, darstellt. — S. Wide, Arch. f. Religionsw. XII, 1909, 221 ff. sieht in Schlangen auf Dipylonvasen, auf dem Altar von Knossos usw. Tote, welche zu dem ihnen dargebrachten Opfer emporkriechen oder es verzehren. — Über die Totenschlange auf lakonischen Reliefs s. Otto Seifert, Festschr. zur Jahresfeier der Univers. Breslau 1911, S. 111 ff. — Als Drache erscheint der gemordete Agamemnon nach Radermacher, Zs. f. österr. Gymn. 1916, 19 im Stesichoreischen Traum der Klytaimestra. — Parallelen zur Darstellung der Seele als Schlange verzeichnet Waser, Archiv für Religionswissensch. XVI, 1913, 354 ff. — Zur „*Hausschlange*" vgl. Nilsson, Ath. Mitt. XXXIII, 1908, 279 ff. — Für ein Symbol der *Erde* hält Déchelette, Mém. soc. antiqu. de France VIII I, 1911, 1 ff. die gehörnte Schlange auf den Denkmälern des Mithras, Sabazios u. Attis, die in römischer Zeit auch auf ein Menhir im Departement Saone et Loire graviert ist. — Die Frau mit Schlangen in den Händen welche Porzellanfigürchen aus dem Palast von Knossos (mittelminoischer Zeit) darstellen (vgl. H. Prinz, Ath. Mitt. XXXV, 1910, 157), hält Beloch, Griech. Gesch. I[2] 1, 111 „wohl für eine Erdgöttin, die ursprünglich in Schlangengestalt gedacht worden ist". — Einen Dämon des Wassers sieht † Geza Rohein, Drachen und Drachenkämpfer im Drachen, Berlin 1912; der Gegner des Drachen soll ursprünglich als Vogel dargestellt sein, z. B. Apollon als Rabe, Zeus als Adler. — Die *Heil*kraft der Schlange leitet v. Baudissin, Adonis und Esmun 338 davon her, daß sie den *Quell* darstellt. — Über Schlangen in Beziehung zu Quellen und zum himmlischen Wasser s. A. Reinach, Bull. Mus. Mulhouse XXXVII, 1913, 126 ff.; aber auch der *Blitz* gilt als Schlange, ebd. 95, deshalb erscheint er z. B. am Gorgoneion A. J. Reinach, Rev. hist. rel. LX, 1909[2], 342. — Die totemistische und die kosmogonische Deutung der Schlangenkampfmythen und des Schlangenkultus sucht J. G. Frazer, The dying God (Golden Bough III) S. 105 ff. durch die Annahme zu vereinigen, daß die Schlange das heilige Tier des Königshauses war, zugleich aber mythisch eine kosmologische Erscheinung, Nässe oder Trockenheit (111), vertrat. —

Die Bedeutung der Schlange als Heilgottheit erklärt Gildersleeve, Am. Journ. phil. XXIX, 1908, 97, 1 daraus, daß sie die pestverbreitenden Mäuse tötet und deshalb, wie bei uns die Katze, im Haus gehalten wurde. — Über die Schlange als *sexuelles* Symbol s. Ricklin, Wunscherfüllung und Symb. im Märchen S. 40 ff. — Über die Schlange im Befruchtungszauber s. o. Weinreich, Hess. Bl. f. Volksk. X, 1911, 213, als *prophetisches* Tier Hunger, Babylon. Tieromina, Mitt. d. vorderasiat. Gesellsch. XIV 3, 1909, 110 ff. — Schon im Gilgamešepos findet J. Morgenstern, Zeitschr. f. Assyriol. XXIX, 1914/5, 284 ff. den aus der klassischen Literatur bekannten Glauben ausgesprochen, daß die Schlange mit dem Fell die *Jugend* erneuere. — — *Schlange im Kult einzelner Götter: Apollon.* Über die Schlange der Pythia handelt im Anschluß an die Schutzflehende im Palazzo Barberini unter Vergleichung von Diog. Laert. V 91, Hauser, Österr. Jahresh. XVI. 1913, 69 ff. — Mit den Schlangen der *Artemis* von Lykosura vergleicht S. Reinach, Cultes, mythes, rel. III 213 ff. eine gallische Diana von einem Zwölfgötteraltar von Savigny, die einer alten Statue vom Forum Romanum nachgebildet wurde. Diese ahmte nach Reinach die arkadische Darstellung nach, die ihrerseits den Typus der Schlangengöttin von Knossos wiedergegeben haben soll. — *Asklepios.* R. Herzog, Arch. f. Religionswiss. X, 1907, 205 weist scharfsinnig nach, daß der alte *πελανός* für die heilige Schlange im 4. Jh., als an die Stelle des Schlangengottes der anthropomorphe trat. durch Geld ersetzt wurde, das als Honorar für die Behandlung galt und von den Priestern zur Ausrichtung der Feste verwendet wurde. Bisweilen wird die Münze mit dem Bilde der Schlange geprägt, bisweilen auf den Deckel des Thesauros eine Schlange gelegt (z. B. im Asklepieion von Ptolemais). — Über die Schlange im *Dionysos*kult s. Ricklin, Wunscherfüllung und Symb. im Märchen 43. — Als Schlangen sind nach Picard, Rev. arch. LXIX, 1914[1], 230 auf der Basis von Magula die *Dioskuren* dargestellt. — Über die Schlange im Dienst der Iuno Sospita von Lanuvium s. Miß Douglas, Journ. Rom. Stud. III, 1913, 70 f.. welche die Schlange für einen Fruchtbarkeitsdämon hält. — Die Schlange der *Kybele*, im phrygischen Hierapolis erkennt Weber. Philol. LXIX, 1910, 212 ff. in der Ἔχιδνα der Acta Philippi. — Die Schlangengestalt des *Zeus Κτήσιος, Μειλίχιος, Φίλιος* sowie des Agathodaimon erklärt Nilsson, Ath. Mitt. XXXIII, 1908, 279 ff. aus der Vorstellung der Schlange als Schatzhüterin. — Vgl. ferner zur religiösen Bedeutung der Schlange u. ⟨*S. 138 „Adler“ u. 146 f. „Hund“*⟩.

Vögel.

Über Vogelkult in vorgriechischer Zeit spricht J. Harrison in dem Vortrag Bird and Pillar Worship in Connexion with Ouranian Divinities, den sie in Oxford (s. Transact. III. Intern. Congr. Hist. Rel. II 154 ff.) gehalten hat. Die Vortragende wollte darlegen, daß die Säule des Sarkophages von Hagia Triada, auf der ein Vogel sitzt, den heiligen Zweig der Erdgöttin, die in Griechenland später als Gaia, Rheia, Demeter, Diktynna, Hera, Artemis, Aphrodite, Athena differenziert wurde, darstellt oder vertritt, und daß der Vogel (die Taube, wie J. Harrison für möglich hält; s. jedoch u. ⟨*S. 142 „Specht“*⟩) darauf den Himmel, das ganze Symbol, also die Vereinigung von Erde und Himmel darstelle. Später, als man vom Matriarchat zur patriarchalischen Ehe fortschritt, als der Vater der Herr wurde, machte man umgekehrt den Eichenzweig zum Symbol des Himmelsgottes Zeus und die Taube zum Symbol der Aphrodite, die ja auch eine *Οὐρανία* ist. — Verwandte Anschauungen trägt A. B. Cook in einem auf demselben Kongreß gehaltenen Vortrage (Transact. II 189) vor. Auch ihm vertritt die Säule den Zweig, das Abzeichen der Erde. Im Blitz steigt der Himmelsgott zur Erde nieder, im Baum die Erde zum Himmel empor, daher kann nach Cook die Vereinigung von Himmel und Erde durch die Axt im Baum oder in der an seine Stelle tretenden Steinsäule dargestellt werden. Er vergleicht die Taube auf dem Baum von Dodona, wo auch die von Hellos zurückgelassene Axt (Philostr. εἰκ. II 33) an die Äxte auf der Säule des Bildes des kretischen Sarkophages erinnern soll. Auch die kleine Doppelaxt von Dodona und das von v. Hahn (Griech. u. alban. Märchen II Nr. 75) mitgeteilte epirotische Märchen von dem Holzfäller werden verglichen. — Dagegen bezieht Evans auf einem ebenfalls auf dem Oxforder religionsgeschichtlichen Kongreß gehaltenen Vortrag (Transact. II 195), die Vögel auf den Doppeläxten des Sarkophages von Hagia Triada auf den Geist der Gottheit, der durch die Opferhandlung in den Fetisch hineingezaubert werde. — S. Wide will in seinem Aufsatz „Baum, Vogel, Axt“, Sert. philol. C. F. Johannsson obl. 1910, 62 ff. nachweisen, daß der Vogel die Seele des Baumes oder der ihn vertretenden Säule darstellte. Er vergleicht den Raben von Alalkomenai (Paus. IX, 3, 3) und die auf einem Ölbaum sitzende Eule der athenischen Münzen. — Auf dem mehrfach genannten Oxforder Kongreß hat Frazer (Transact. I 255 ff.) über die Sitte gesprochen, die an den Heiligtümern nistenden Vögel zu schonen (vgl. z. B. Herod. I 159). — Über den *„Seelenvogel“* handelt Waser,

Arch. f. Religionswiss. XVI. 1913, 337 ff. Er weist auf viele Reste des Glaubens an das Fortleben der Seele als Vogel hin; selbst in der Darstellung des heiligen Geistes als Taube soll die Vorstellung vom Vogel als Seelentier fortleben. — Belege für die Vorstellung von dem Seelenvogel glaubt Kühnau, Mitt. d. Schles. Ges. f. Volksk., Heft XVI, 1906, S. 96 f. aus dem schlesischen Volksglauben beibringen zu können. — Über Vögel als Verkörperung des Korngeistes handelt Frazer, The Spirits of the Corn I (Golden Bough V_I), S. 295.

Eine besondere Bedeutung in der Symbolik des Altertums hat das *Ei.* Auf dem Harpyiendenkmal entsprachen nach Ob. Tonks, Amer. Journ. Arch. XI, 1907, 326 ff. die Dämonen mit dem eiförmigen Leib dem ägyptischen „Seelenvogel" Ba (336), dessen Bedeutung jedoch insofern mißverstanden oder wenigstens verändert worden sei, als der Vogel mit dem Toten davon fliege. Auch Er. Hedén, Homerische Götterstudien 121 leitet den griechischen Seelenvogel von dem menschenköpfigen Vogel der ägyptischen Kunst her. — Oft werden Eier und Nachbilder von Eiern den Toten mitgegeben, auf vielen Kunstdarstellungen, z. B. den „Totenmahlen", trägt der Verstorbene ein Ei oder es wird ihm vorgesetzt. Nilsson, Arch. f. Religionswiss. XI, 1908, 530 ff., der das umfangreiche archäologische Material gesammelt hat, lehnt Bachofens phantastische Erklärung ab, glaubt aber auch nicht mit Poulsen, daß die Eier im Totenkult aphrodisische Bedeutung haben, sondern erklärt die Sitte daraus, daß dem Ei, wie sich aus vielen agrarischen Gebräuchen ergebe, eine besondere Lebenskraft zugeschrieben wurde. — Das orphische Weltei, das J. Harrison, Intern. Congr. Hist. Relig. II 163 mit der Vorstellung vom Himmelsvogel und der orphischen Lehre vergleicht, daß der Gläubige, Sohn von Himmel und Erde sei, wären ebenso wie die an die Maibäume gehängten Eier m. E. besser ferngehalten worden. — Vorsichtiger äußert sich über den „Seelenvogel" L. Malten, Arch. Jahrb. XXIX, 1914, 246. Er erkennt zwar an, daß diese Erklärung einen Fortschritt gegenüber der früheren Auffassung bedeute, die in den geheimnisvollen Vögeln Dämonen sah, mißbilligt es aber, daß nun infolge der Untersuchungen von Crusius, Rohde und Weicker einseitig die Seele in den Vordergrund gestellt werde, und meint, daß von Anfang an sowohl Töter wie Toter als Vogel dargestellt seien, die (248), weil begrifflich zusammengehörend in der gleichen Erscheinungsform gedacht und (249) in älterer Zeit auch in denselben Kultformen verehrt wurden. — Zum Ei als chthonisches Abzeichen vgl. das unten ⟨*S. 141 „Huhn"*⟩

Bemerkte; als Ausdruck für Sonne und Mond glaubt das Ei E. Siecke, Götterattrib. 198 ff. nachweisen zu können.

Einzelne Vogelarten.

Zwei *Adler* des Zeus waren am delphischen Omphalos aufgestellt, und dieses Abzeichen wurde in den von Svoronos, Journ. intern. arch. numism. XIII, 1911, 301 ff. aufgeführten andern Tempeln des Pythischen Apollon nachgebildet. J. Harrison vergleicht in dem o. ⟨*S. 136*⟩ erwähnten Vortrag (Transact. 3. Intern. Congr. Hist. Rel. 1908, II 162) eine phoinikische Stele, eine Mz. von Mallos (Svoronos, Bull. corr. hell. XVIII, 1894, 107), eine Unterweltszeichnung des ägyptischen Buches von Am-Tuat, endlich eine Mz. von Kyzikos, die alle einen omphalosähnlichen Gegenstand mit zwei daran sitzenden Vögeln zeigen. Auf dem rf. Vb. Ann. dell' inst. XXXVII, 1865, Tav. d'agg. H. ist nur ein Vogel dargestellt. — Zum Adler des Zeus vgl. noch Reinach, Rev. arch. IV_X, 1907², 68 ff. — Dem Zeus Lykaios ist der Adler, wie J. Harrison in dem mehrfach erwähnten Vortrag (Transact. 3. Intern. Congr. Hist. Rel. 1908, II 159) ausführt, als dem Sonnengott geweiht; sie vergleicht den Volksglauben, daß der Adler der Sonne entgegen fliegt, und eine phoinikische Darstellung, in der sie den Sonnenadler erkennt. — Einen in Beirut befindlichen Siegelstein, der das Bild des Zeus von Doliche mit den Abzeichen der Mondsichel und des Sterns aber statt der neben ihnen zu erwartenden Sonnenscheibe mit dem des Adlers zeigt, gibt Lidzbarski, Eph. für semit. Epigr. III 3, 1911, S. 188 heraus. — Schon kurz vorher hatte über die besonders syrische Vorstellung von dem Adler als dem Vogel der Sonne, Cumont, Rev. hist. rel. LXII, 1910² 147 gehandelt. Diese Bemerkungen gehören zu dem Aufsatz L'aigle funéraire des Syriens et l'apothéose des empereurs (ebd. 119 ff.). Cumont sieht in Schlange und Adler bei der Verbrennung Hephaistions (Diod. XVII 115) und bei Alexanders Tod (Ps.-Kallisth. III 33; Iul.·Val. III 56; Ausfeld, Griech. Alexanderrom. 120) dunkele Erinnerungen an die assyrische Sage von Etana, den ein Adler zum Himmel trug, weil er seine Jungen gegen eine Schlange geschützt hatte. — Auf einen Brief Gardiners, der die Frage aufgeworfen hatte, ob nicht die Apotheose der Seleukiden an eine durch Alexanders Begräbnis bekannt gewordene altägyptische Sitte anknüpfe, erwidert Cumont ebd. LXIII, 1911¹, 208 ff., daß in Ägypten nicht der Adler, sondern der Falke genannt werde, er gibt aber die Möglichkeit zu, daß schon im 14. Jh. v. Chr. in

Syrien sich ägyptische Vorstellungen mit altsemitischen mischten. — Schon in seinem ersten Aufsatz war Cumont auch auf den Adler als Geleiter der Toten zu sprechen gekommen, der, wie er meinte, vielleicht an die Stelle des selbst als Adler zu den Sternen fliegenden Toten getreten ist (ebd. LXII, 1910², 146). Im Anschluß daran führt Ronzevalle, L'aigle funéraire en Syrie in den Mél. fac. orient. Beyr. V, 1911, *1 ff.; 105 ff. aus, daß der Adler als ψυχοπομπός in spät hellenistischer Zeit vom Schwarzen Meer bis nach Arabien verbreitet war; er stammt nach Ronzevalle vielleicht aus der chetitischen Kultur, wo er freilich bisher nicht nachgewiesen ist. Seine Hauptverbreitung fällt in die hellenistische Zeit, wo er als Gräberschmuck dient. — Deubner, Röm. Mitt. XXVII, 1912, 1 ff. spricht, ebenfalls im Anschluß an Cumont, über den Adler bei der Kaiserapotheose. Er erinnert zugleich an die auf dem Doppeladler stehenden chetitischen Göttinnen, an die Darstellungen des von einem Adler getragenen Zeus oder Serapis und an die Köpfe des Serapis und der Isis über den ausgebreiteten Schwingen eines Adlers. — Vgl. über den Adler als Totenvogel Lidzbarski, Ephem. für semit. Epigraphik III 3, 1911, 188 f. — Ein Adler findet sich auf Stelen, die im Saturntempel der unbekannten tunesischen Stadt bei Henschir-es-srira gefunden sind. L. Hautecoeur, Mél. d'arch. et d'hist. XXIX, 1909, 373, erblickt darin einen Ausgleich zwischen dem allmächtigen afrikanischen Ba'al Saturnus und Zeus. Tatsächlich ist eine Weihung I. O. M. Saturno Augusto bei Henschir-Gunifida gefunden, die, wie Hautecoeur glaubt, einem einzelnen Gott gesetzt ist. — Ein dem θεὸς ὕψιστος in Thyatira ca. 150 v. Chr. geweihter Adler, den Cumont, Bull. Acad. Belge 1912, Nr. 5 veröffentlicht, ist nicht unwichtig für die Frage nach der Bedeutung und Herkunft dieses in neuerer Zeit viel behandelten Gottes. — Nach A. Reinach, Bull. Mus. Mulhouse XXXVII, 1913, 89 wurden Adler als Apotropaia an Giebel der Tempel genagelt, die davon ἀετοί hießen. — J. Harrison, Rev. arch. IV x, 1907¹, 429 ff. glaubt S. Reinachs Vermutung, daß Prometheus ursprünglich selbst der Adler war, durch das Vb. bei Gerhard, Auserl. Vb. T. LXXXVI stützen zu können, wo über der Säule ein Adler schwebt. Auch aus andern Denkmälern erschließt die Verfasserin die zoomorphe Gestalt einer Gottheit vor der anikonischen Verehrung.

Über Athenas *Eule* handelt E. M. Douglas, Journ. Hell. Stud. XXXII, 1912, 174 ff. im Anschluß an ein sf. Vb. in Upsala, wo eine auf einem Altar sitzende Eule die Anwesenheit der Göttin

andeutet. Gegen Rouse, der bestritten hatte, daß vor dem 4. Jh. die tierischen Attribute der Götter diese selbst vertreten, macht er auf einige ähnliche Kunstdarstellungen aufmerksam, u. a. auf ein Vb. im Vatikan mit der Darstellung von Athenas Geburt; er erwähnt auch die Berliner Gemme, die eine Eule mit dem behelmten Kopf der Athena darstellt. Ausgegangen ist das Attribut nach Douglas von Athena Ἐργάνη, wie aus den Darstellungen der Webegewichte gefolgert wird. — Vgl. Pottier, Bull. corr. hell. XXXII, 1908, 528 ff. und u. ⟨*S. 141 „Käuzchen“*⟩.

Daß die Strix ursprünglich nicht als Eule gedacht war, sondern als *Fledermaus* — die gemäß der Volksvorstellung hier unter die Vögel zu rechnen ist —, will Sam. Grant Oliphant, Transact. Am. Phil. Assoc. XLIV, 1913, 127 ff. in einer sehr ausführlichen Arbeit erweisen, in der er die ganze Überlieferung sammelt und auch verwandte Erscheinungen wie Gello und Lamia heranzieht. Als Ausgangspunkt dieser Vorstellungen dienen ihm Traumerscheinungen und Animismus. — Die Fledermaus hat in der Tat im antiken wie im neueren Zauber Bedeutung; vgl. Fehrle, Hess. Blätt. f. Volksk. XI, 1912, 212 f.

Die *Gans* ist nach Svoronos-Barth, Athen. Nationalmus. I 296 ff. wegen der ihr zugeschriebenen Heilwirkungen dem Asklepios heilig gewesen; außerdem soll sie aber (ebd. 321 ff.) symbolisch die Fiebersümpfe und die Malaria bedeuten und deshalb als von Ianiskos und anderen Heilheroen gewürgt dargestellt werden. Dieselben Ansichten vertritt Svoronos, ἐφ. ἀρχ. 1909 133 ff., 144 ff., 176, wo in gleichem Sinn auch die von Herakles bezwungenen Stymphalischen Vögel gedeutet werden.

Der Typus des *Greifen*, der wohl an dieser Stelle eingefügt werden darf, stammt nach Dussaud, Rev. école d'anthrop. 1908, 194 f.; Rev. hist. rel. LVIII, 1908², 370 aus der ägäischen Kunst und ist erst über Cypern nach Assyrien gelangt. — Über den als Sonnenvogel den Toten zu den Sternen tragenden Greifen s. Cumont, Rev. hist. rel. LXII, 1910² 154. — Über die bekannte namentlich im hellenistischen Ägypten beliebte Darstellung des die Klaue auf ein Rad legenden Greifen, der ein Abzeichen der Nemesis ist und nicht selten an deren Stelle steht, s. Perdrizet, Bull. corr. hell. XXXVI, 1912, 248 ff., besonders 260 ff. und Marshall, Hell. Stud. XXXIII, 1913, 84, T. VII (Gußform aus Tuff im Br. Mus.).

Mit einem *Habicht* in der Hand stellt die Hekata eine Statuette aus Antiocheia dar, die Ramsay, Pap. Brit. Sch. of

Ath. XVIII, 1911/12, S. 59 der Kybele gleichsetzt. Er vergleicht eine Göttin, die in einer der tiefsten Schichten von Ephesos gefunden ist.

Die *Haubenlerche* (κορυδαλλός) war der Aphrodite und der Athena geweiht, Clermont Ganneau, Compt. rend. AIBL 1906, 592 ff. Vgl. u. ⟨*S. 142 „Haubenlerche“*⟩.

Huhn. Einen Hahn auf dem Schoße des Zeus Ϝελχανός zeigen Mzz. von Phaistos (Head hist. num. [2]473 Fig. 253); einen Hahnengott in der ägäischen Kultur will A. Reinach, Rev. ét. grecqu. XXVI, 1913, 364 erweisen. — Aly, Philol. LXXI, 1912, 473 sieht in dem Hahn der Münze von Phaistos das Abzeichen eines *Feuergottes:* den Ϝελχανός sollen die Etrusker aus dem östlichen Mittelmeerbecken mitgebracht und den Römern als Volcanus überliefert haben. — Als *„chthonisches“* Tier wird der Hahn nach Quagliati, Auson. III, 1908, 152 ff. den Toten dargebracht oder von Toten getragen, auch auf Sepulkraldarstellungen abgebildet; vgl. das o. ⟨*S. 137*⟩ über das Ei im Totenkult Bemerkte. Er erscheint auch auf den *πίνακες* von Lokroi Epizephyrioi, nach Oldfather, Philol. LXIX, 1910, 120 vielleicht als *apotropäisches* Abzeichen. — Über Hähne im *Zauber* vgl. de Jong, Das ant. Mysterienwesen 140 ff. — Für „das stellvertretende Huhnopfer mit besonderer Berücksichtigung des jüdischen Volksglaubens“ bietet Scheftelowitz, RVuV, XIV$_{III}$, 1914 ein reiches, aber nicht immer nach richtigen Zusammenhängen geordnetes anthropologisches Material; für die antike Religionsgeschichte kommen besonders in Betracht 51 ff. (das Huhn als Dämonen verscheuchendes Tier) und 41 ff. (Blutbesprengung als apotropäisches Mittel). — Über den Hahn als Erscheinungsform des Korndämons handelt im Anschluß an Mannhardt Frazer, The Spirits of the Corn I (Golden Bough V$_{I}$) 276 ff. — Oft dienen Hahn und Henne als Vorzeichen; Belege dafür sammelt Hunger, Babylon. Tieromina, Mitt. d. vorderasiat. Ges. XIV, 1909, 42 ff.

Ein *Käuzchen* hält Athena dem Besucher des Tempels auf einem etwa 465 entstandenen athenischen Votivrelief der Sammlung Lanckoroński als glückverheißendes Vorzeichen entgegen. s. Schrader, Österr. Jahresh. XVI, 1913, 1 ff.

Die *Krähe* als Sturm verkündenden Vogel führt J. J. G. Vürtheim, Een merkwaardig Vers bij Catullus, Voordracht gehouden in de Sectie-vergadering van de provinciaal Utrechtsch Genootschap van Kunsten en wetenschapen 1, 6, 1909, bei Catull 25, 4 f. ein, indem er vorschlägt Thalle turbida rapacior procella', cum Diva

mulier alites ostendit oscitantes. Er denkt an den Sturmzauber der Divae Coruiscae, Fest ep. 64, 7, CIL, I[1], 814, die aber Wissowa, Rel. der Römer 189, 1 anders auffaßt.

Das Märchen von der *Lerche*, die ihren Vater in ihrem Kopf begrub, weil die Erde noch nicht existierte (Aristoph. ὄρν. 471), bespricht Clermont Ganneau, Compt. rend. AIBL 1906, 592ff. aus Anlaß einer syrischen Übersetzung aus Zosimos. Er vergleicht die „indische“ Geschichte bei Ail. n. a. XVI, 5 und die Sage vom Vogel Phoinix (Herod. II, 73), der auch mit einem Schopf dargestellt wird, und erinnert an den Zusammenhang der Worte gubbar „Haubenlerche“ und gabr, geber usw. „Grab“. Eine der Haubenlerche ähnliche Vogelart soll nach dem syrischen Zosimos der Aphrodite heilig sein.

Über den *Raben* als Überbringer des Blitzes s. A. J. Reinach, Rev. hist. rel. LX, 1909[2], 240. Die Vorstellung ist besonders keltisch, wird aber von Reinach aus dem Sarkophag von Hagia Triada auch für die ägäische Kultur erschlossen, da der Vogel, der sich auf die Bipennis setzt, ein Rabe sei.

Über die Bedeutung der *Schwalbe* in Assyrien, Griechenland und Rom s. Hunger, Babyl. Tieromina, Mitt. d. vorderasiat. Gesellsch. XIV, 3, 1909, 40 ff.

Über den *Specht* als Gottheit sprach J. Harrison auf dem 3. Intern. Congr. Hist. Rel. Oxford 1908, s. Transact. II, 154 ff. Sie erinnert an Aristoph. Ὄρν. 480, nach dem der Specht vor Zeus geherrscht haben soll, an den Sarkophag von Hagia Triada, wo nach Evans ein Specht auf der Doppelaxt sitzt, und an den in Kreta begrabenen Picus oder Zeus (Joh. Antioch. FHG IV, 542, 6 und andere Byzantiner), endlich an das Spechtorakel des Mars in Tiora Matiena (Dion. ἀρχ. I, 14), auf das sie mit Furtwängler Ant. Gemm. S. 119 Nr. 10 die Gemme ebd. pl. 24 bezieht. Von diesen Spuren des Spechtkultes verdient der Zeus πῆκος (Picus) der Byzantiner immerhin Aufmerksamkeit, weil es nicht abzusehen ist, wodurch die Gleichsetzung des kretischen Zeus mit dem italischen Picus veranlaßt wurde, und es nicht ganz ausgeschlossen ist, daß hier eine der alten Übereinstimmungen zwischen der kretischen und italischen Kultur vorliegt, die mit den sagenhaften Wanderungen der Etrusker in Verbindung gebracht werden. Auch an den Keleos einer in der Geburtshöhle des Zeus spielenden Sage könnte gedacht werden, weil er in einen Vogel verwandelt wird (Anton. Lib. 19) und die Beschreibung des κελεός auf den Grünspecht paßt. Es bleibt also die Möglichkeit, daß in dem Regen-

zauber des vorgriechischen Himmelsgottes, aus dem der griechische Zeus erwachsen ist, der Specht als Regen verkündender und deshalb heiliger Vogel irgendwie verwendet wurde; doch gilt picus meist für ein indogermanisches Wort. — In mehreren Sprachen heißt der Specht, weil er am Baum hackt, „mit einem Beile ausgestattet" (z. B. πελεκάν) oder er gilt als Zimmermann (so im Schweizerdeutsch; Carpentiere, Charpentier). S. Wide, Sert. philol. C. F. Johannsson obl. 1905, S. 67 hält das für uralt und sucht darin unter Vergleichung der Polytechnossage bei Anton. Lib. 11 die Erinnerung an eine Vorstellung, nach welcher der Specht, weil der Holzfäller mit der Axt Feuer schlägt, auch als Blitzvogel galt.

Die *Taube* weist nach Aßmann, Philol. LXVI, 1909, 313f., LXVII, 1908, 174 stets auf den Kult der Astarte oder Istar, ihr Name περιστερά (פרח עשׁתר) soll „Vogel der Istar" bedeuten und mit dieser Göttin von Syrien her nach Griechenland gebracht sein. — Über die kretische Göttin mit der Taube s. H. Prinz, Ath. Mitt. XXXV, 1910, 156. — Eine Taube ist nach Hill, Proceed. Brit. Acad. 1911/12, 417 vielleicht das Abzeichen der Kultgenossin des Zeus Ἡλιοπολίτης, die dieses behält, auch wenn sie der Artemis gleichgestellt wird. — Manley, Archaeologia or Miscell. Tracts relating to Antiquity LXIII, 1912, 105 bezieht die Taube auf dem Glasmosaik einer römischen Villa bei Neapel auf die Gründungssage dieser Stadt. — Aus der Geschichte bei Diogen. praef. Paroem. Gr. I, 180 folgert Frazer, Adon. Osir. (Golden Bough [3]IV) I, 147 kyprische Taubenopfer für Adonis, die vielleicht ein altes Menschenopfer abgelöst haben. — Die Tauben in der Sage des Ammonorakels in der Oase stammen nach Zielinski, Arch. für Religionswiss. IX, 1906, 42 über Kyrene aus Arkadien, an dessen alten Taubenkult die Pleias Maia erinnern soll. — S. Wide, Sert. philol. ⟨*s. o. „Specht"*⟩ 67 f. hält die Taube wie den Specht für einen Blitzvogel, weil das Taubenorakel von Dodona dem Spechtorakel von Tiora Matiene verwandt genannt wird. Daß auch die Taube als Zimmermann gegolten habe, wird wegen der Bezeichnung τόμαρος (Hesych. s. v.) vermutet, den ein nach dem Täuberich wie die Pleiaden nach den Tauben genannter Priester geführt haben soll. Aber so leicht erklärlich die Benennung Zimmermann für den Specht ist, so schwer versteht man sie von der Taube; diese und das nach ihr genannte oder wenigstens mit ihr in Verbindung gebrachte Gestirn der Pleiaden gelten zwar als regenbringend, werden aber m. W. mit dem Blitz nicht in Verbindung gebracht. — Über die Verwendung der Taube (als eines reinen Vogels) im Zauber

(Catal. cod. astrol. VI, 61) s. L. Bianchi, Hess. Blätt. f. Volksk. XIII, 1914, 113. — Heilige Tauben an der Kultstätte des Zeus Sabazios und der Meter Heipta (Hipta) in Ephesos werden in einer Beichtinschrift von Kula in Lydien erwähnt, s. Ann. Brit. Sch. of Athens XXI, 1914/6, 169. — Über die Taube in der Hand der gallischen Muttergöttin s. Rev. ét. anc. IX, 1907, 365, als Abzeichen eines gallischen Gottes ebd. 186 (Changarnier).

Über den *Wendehals* s. u.

Von dem Namen des *Zaunkönigs τρίκκος* (Hesych.) leitet Fick, Zs. f. vergl. Sprachforsch. XLVI, 1914, 78 den der thessalischen Stadt Trikka her.

Säugetiere.

O. Keller wollte seine Monographiensammlung „Tiere des klassischen Altertums“ (Innsbruck 1887) zu einer Darstellung des ganzen Tierreichs erweitern; da aber dieser Plan aus äußeren Gründen scheiterte, behandelt er in seinem neuen Buch „Die antike Tierwelt“ (2 Bde.), um das Wichtigste zu retten, mit Unterdrückung fast sämtlicher Zitate und Vermehrung der Bilder in kurzer populärer Darstellung das ganze Tierreich, und zwar im ersten Band (1909) die Säugetiere. Obwohl durch die Wiener Akademie pekuniär, durch Gelehrte wie Imhoof-Blumer, Lorentz u. a. wissenschaftlich unterstützt, bietet der Vf. wenigstens für den Sagen- und Religionsforscher nicht so viel, als dieser und wohl auch Keller selbst erwartete. Stand der Vf. schon 1887 nicht auf der Höhe der mythologischen Wissenschaft, so sind hinsichtlich dieser die Ansichten, auf denen er fußt, jetzt ganz veraltet. Seine Etymologien, die er mehrfach auch aus Aßmann und Levy schöpft, kommen wissenschaftlich kaum in Betracht (z. B. die von ihm schon früher vorgetragene Ableitung des Namens Herakles von רכל „herumziehn“) Die erklärten Denkmäler sind z. T. mißverstanden, die tatsächlichen Angaben auch über Schriftquellen nicht immer zuverlässig, und eine Kontrolle ist, da die Stellen meist gar nicht oder nur ungenau (z. B. „Opp.“) bezeichnet sind, kaum möglich. Wo die entsprechenden Artikel bei Pauly-Wissowa-Kroll vorliegen, sind Kellers Bemerkungen für den Mythologen meist wertlos; wo dies nicht der Fall ist, wird er bei vorsichtiger Benutzung hier und da etwas Brauchbares finden. — Über Tiere, die als geeignet galten, böse Geister zu vertreiben, handelt Tamborino, De antiquor. daemonismo (RV u. V, VII) 88 f.

Über *Bären* als Totengeister s. Mar. Pancrizius, Anthrop. VIII, 1913, 871 ff. — Nach Petersen. Arch. Jahrb. XXIII.

1908, 26 bezeichneten die ἄρκτοι ursprünglich die cunni und erst nachträglich die Mädchen. Sollte nicht die immerhin seltsame Bezeichnung wie die vieler ähnlicher nach Tieren genannter Priester und Priesterinnen auf ein vorgriechisches Mysterion zurückgehen, in welchem die Zauberer oder Verehrer der Gottheit sich in Tiere verkleideten oder Abzeichen von Tieren annahmen? Die Bärinnen könnten Mädchen gewesen sein, die bei der Erneuerung der Geburt des Regendämons in der Höhle in Bärenfelle gehüllt oder Bärinnen nachahmend, das verlassene Gotteskind pflegten.

Nach Korn. 30 ist der *Esel* dem Dionysos geweiht; Radermacher, Wien. Stud. XXXVI, 1914, 320 vergleicht damit die Sage von Nauplia, nach der ein Esel durch Benagen den Weinstock ertragreicher gemacht habe (Paus. II, 38, 3), und eine ähnliche moderne Sage aus Unterwallis sowie die Bezeichnung des Esels als μάρων. Astrabakos in der Orthialegende von Sparta ist ebenso wie Alopekos, sein Bruder (Paus. II, 16, 9), Anführer je einer Partei in dem Catervenkampf, der nach Vürtheim, Versl. en Meded. IV xii 1913, 49 f. dort stattfand. Die beiden Scharen waren demnach als „Esel" (vgl. ἀστράβη „Eselsattel") und „Füchse", die dem Dionysos heiligen Tiere, gekennzeichnet. Vgl. ebd. V ii, 1916, 392. — Von Astrabakos darf nach Nilßon, Griech. Feste 199, das im Dienst der Artemis Karyatis gesungene Astrabikon nicht getrennt werden, aber die Art des Zusammenhangs ist unklar. — Über griechische und vorgriechische Kulte, deren Teilnehmer sich oder das Gottesbild mit einer Eselshaut umhüllten, handelt im Anschluß an die Midassage Crooke, Folklore XXII, 1911, 199 ff.

Der *Fuchs* gilt in Deutschland und Frankreich als Verkörperung des Korndämons. Frazer, The Spirit of the Corn I (Golden Bough V, I), 297, 5 vergleicht zweifelnd die Fuchshetze an den Cerealien (Ov. Fast IV, 111 f. und die Simsonsage (Iud. XV, 4).

Über den Fuchs als Abzeichen des Meltaus s. Eitrem, Festkr. til Alf Torp S. 76, 1. — Über den Fuchs im Dionysoskult s. o. ⟨„*Esel*"⟩.

Über den *Hasen* im Aberglauben handelt Abt, Apolog. d. Apul. 63 = RV u. V. IV, 137 f. — Den laufenden Hasen auf Didrachmen und Tetradrachmen von Messana aus dem Anfang des 5. Jahrh. erklärt Ciaceri, Culti e miti nella storia dell' ant. Sic. 98 f. im Gegensatz zu Head, der an Pankultus gedacht hat, aus den Orionsagen vom Pelorosvorgebirge. — Den Korndämon soll der Hase nach Frazer, The Spirits of the Corn II (Golden Bough V ii) 279 vertreten.

Im Anschluß an S. Reinach, Cultes, mythes, relig. I 93, der für die Kelten den *Hund* als *Totem* erschlossen hatte, versucht Ciaceri, der Culti e miti nella stor. dell. ant. Sic. 122 ff. den Hund in den Gottesdiensten und Sagen Siziliens ausführlich behandelt, als letzten Grund der Vorstellung die Sitte der Eingeborenen (nicht der phoinikischen Kolonisten) zu erweisen, welche sich des Hundes als Totemtier bedienten. Er findet seinerseits den Beifall von S. Reinach, Rev. arch. IV xvii, 1911[2], S. 183. — Als heiliges Tier der *altkretischen Göttin* erscheint der Hund nach Evans (Transact. 3. Intern. Congr. Relig. II 196), auf einem Goldring von Moklos, wo der Stern des Schiffes, auf dem die Göttin fährt, in der Gestalt eines Hundekopfes gebildet ist. — Über die im *Asklepioskult* zum Ablecken der Geschwüre verwendeten Hunde s. Arabantinos, *Ἀσκληπιός καὶ Ἀσκληπιεῖα*, Leipz. 1907, 125. — Durch eine Hündin ließ den Neleus nach Rasch, Sophocles quid debeat Herodoto, RV u. V X 1, 1913, S. 62 f. Sophokles ernähren (vgl. Sch. K 334), der sich der Herodoteischen (I 132) Kyrossage angeschlossen haben soll. Herodot oder der orientalische Berichterstatter, auf den seine Erzählung schließlich zurückgeht, hatte freilich statt der Hündin eine Frau Kyno eingesetzt (I 110). — Verschiedene Arten der Verwendung des Hundes als Vorzeichen stellt Hunger, Babylon. Tieromina, Mitt. d. vorderasiat. Ges. XIV 3, 1909, S. 90 zusammen. — Als Hunde waren nach Ehrlich, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. XLI, 1907, 298 ursprünglich die Laren gedacht, die später mit Hundefellen bekleidet dargestellt wurden (Plut. qu. Rom. 51; vgl. Naev. bei Fest. 230[b], 27); der Hund war, wie Ehrlich mit Rohde Ps. II[2] 83, 3 glaubt, ein Bild der umherschweifenden Seele. — Ausführlich handelt über den Hund als *Erscheinungsform der Toten und zugleich der Töter*, der Todesdämonen (Keren, Erinyen, Telchinen), Malten, Arch. Jahrb. XXIX, 1914, 225, 236 ff., 242 f. Die Vorstellung lebt im neugriechischen Volksglauben fort. — Der Unterweltshund Kerberos und die *κυνῆ* des Hades erklärt A. Reinach, Rev. ét. gr. XXVI. 1913, 359 daraus, daß auf den antiken Schlachtfeldern die Gefallenen von Hunden gefressen wurden. — R. Herzog, Arch. f. Religionswiss. X, 1907, 224 ff. weist auf die auffallende Tatsache hin, daß im Mythos Hund und Schlange oft vertauscht werden, so daß z. B. Eurip. *Ἡρ. μ.* 420 die lernaiische Hydra einen Hund nennen, Schlangen Hunde zeugen (wie Typhon den Kerberos) und die Erinyes bald Schlangen, bald Hunde heißen können. Diese Vertauschung, aus der er z. B. auch die *μελιτοῦττα* für Kerberos

erklärt, führt er zweifelnd darauf zurück, daß die Dämonen in Mischgestalt vorgestellt wurden. — Boehm, Symbolae ad Hercul. hist. fabular. ex vascul. pict. petit., Königsb. Diss. 1909, S. 79f. bemerkt m. R., daß Schlangen, ebenso wie andere Wesen, als *κύνες*, d. h. als „Wächter", nur dann bezeichnet werden, wenn ein Genet. dabei steht, woraus u. a. gefolgert wird, daß *λ* 623 Kerberos als wirklicher Hund gemeint sei. So gewiß *κυών* später oft einfach den Wächter bedeutet, so lassen sich hieraus und wohl auch aus der Annahme schlangenhaariger oder schlangenschwänziger Hunde nicht alle die Fälle erklären, in denen dieselben Dämonen bald Hunde, bald Schlangen genannt werden. — Der Hund in der Erigonesage ist nach Nilßon, Eran., Acta Suec. XV, 1915, 188 erst nachträglich auf den Sirius bezogen worden, während er (ebd. 199) im Ritus bloß kathartische oder apotropäische Bedeutung hatte. Vielleicht wurden an den Aiora Hunde *geopfert*. — Die Xanthika, an denen zur Lustration des makedonischen Heeres ein Hund zerteilt wurde (Liv. XL 6, 1), sind, wie A. Reinach, Rev. ét. gr. XXVI, 1913, 359 aus dem Namen von Alexanders Hund Peritas (Plut. *Ἀλ.* 61) folgert, vielleicht den Peritia gleich. Reinach sieht in dem Ritus une intention plus apotropaique que lustrale dérivant de la magie imitative. Ebd. 365, 1 wird die von Plut. qu. Rom. 111 erwähnte boiotische Begehung und das wohl auf andern Vorstellungen beruhende Hahnenopfer von Methana (Paus. II 34, 2) verglichen. — Über Hundeopfer bei *καθαρμοί* vgl. Deubner, Arch. f. Religionswiss. XIII, 1910, 503 ff., der das Hundeopfer der Luperci für eine nachträglich an griechische Vorbilder angeschlossene Zutat zu dem Ritual hält; u. dagegen W. F. Otto, Phil. LXXII, 1913, 186, der umgekehrt in dem Bockopfer eine zu dem alten Hundeopfer des Faunusfestes hinzugefügte Neuerung erblickt; über römische Opfer roter Hunde Eitrem, Festskr. til Alf Torp, 1913 S. 75 f., der sie als „Feuer gegen Feuer" erklärt.

Über den *Löwen* als Sinnbild der Sonne und der Hitze s. Delatte, Bull. corr. hell. XXXVII, 1913, 257 f. — Daß der lydische Herakles und Simson, der Sonnengott von Bet Šĕmeš im Stamm Dan ursprünglich in Löwengestalt gedacht waren, vermutet S. Reinach in einer Vorlesung am Musée Guimet (Samson, Chalon sur Saone, 1912, S. 11 ff.). — Über den Löwen als Attribut der Atargatis auf syrischen Münzen s. Hill, Proceed. Brit. Ac., 1911/12, 418; als Attribut der chetitischen Göttinnen Garstang, The Land of the Hittites 356; vgl. ebd. 380 (über Darstellungen des Löwen

in der chetitischen Kunst). — Von Kleinasien aus gelangte nach H. Prinz, Ath. Mitt. XXXV, 1910, 158 ff. der Löwe als Abzeichen nach Griechenland, wo z. B. das mykenische Löwentor eine „Abbreviatur" eines Tempels der großen Göttin sein soll. — A. Reinach, Rev. ét. gr. XXVI, 1913, 353 ff. versucht eine männliche (Atys Sandon; Herakles) und eine mit dieser gepaarte weibliche (Kybele und ihre Hypostasen Thetis, Atalante, Kyrene, Omphale) weibliche Löwengottheit zu erweisen; der Löwe soll chthonisches Tier sein (ebd. 359 f.); vgl. über den Löwen als Grabeswächter Pagenstecher, Unterital. Grabdenkm. 57 f., über ihn als Grabschmuck in der kleinasiatischen und der vorgriechischen Kunst Brandenburg, Felsarchitektur im Mittelmeergebiet (Mitt. der Vorderasiat. Ges. XIX 2, 1915 S. 55 ff. — Als Attribut des punischen Baʿal und der Tanit zeigen den Löwen Terrakotten aus dem Heiligtum bei Siagu, Merlin, Le sanctuaire de Baal et de Tanit (Notes et documents IV, 1910) S. 46 f. Löwenköpfig im Typus der Sokhit erscheint auch die im Heiligtum gefundene Göttin Genius Terrae Africae.

Über die *Maus* als Abzeichen des Pestvertreibers Ianiskos s. Gildersleeve, Amer. Journ. Phil. XXIX, 1908, 97 L, der auch an das Adyton des Apollotempels von Seleukeia in Assyrien (Amm. Marc. XXIII, 6, 24) erinnert, und Svoronos, Journ. intern. d'arch. num. XIII, 1911, 115. Als Vorzeichen diente nach Hunger, Babylon. Tieromina, Mitt. d. vorderas. Ges. XIV, 3, 1909, 106 ff. die Maus wie bei den Griechen so auch im Zweistromland.

Auf dem *Panther* oder Tiger *seit*lings sitzend stellen den Dionysos zuerst attische Vbb. des 5. Jahrh., dann unteritalische Vbb. dar, auf denen der Gott auch *ritt*lings sitzt; vgl. Leonhard Neapolis II, 1914, 76 f., der das Attribut zwar nicht mit Kern bei Pauly-Wissowa V, 1041, 50 aus dem Kybelekult, aber doch aus Kleinasien herleitet und mit dem chetitischen Motiv der auf den Tiere *stehenden* Gottheit verknüpft. Das Original des Pantherreiters stellte (ebd. 81) vielleicht der attische Dionysos Ἐλευθερεύς dar.

Über die Bedeutung des *Rindes* in Mythos und Religion sprach Edm. Hahn in der Berliner Religionswissensch. Vereinigung am 26. 10. 1915. Nicht aus wirtschaftlichen, sondern aus religiösen Gründen ist nach dem Vortragenden das Rind Haustier geworden. Man wollte eine weibliche Mondgottheit, die zugleich als Prinzip der Zeugung und des Ackerbaus galt und die wegen ihrer Hörner als Kuh vorgestellt wurde, versöhnen und

wenn sie bei der Mondfinsternis bedroht war, stärken. Diese Vorstellung soll in Babylonien entstanden, über Südarabien nach Nubien und von dort nilabwärts nach Ägypten verbreitet sein. Erst später kam nach Hahn die Milch auch zur Verwendung für Priester und Könige, und erst auf diesem weiten Umweg gelangte sie endlich in das Wirtschaftsleben des gesamten Volkes. Ebenso soll übrigens auch der Gebrauch des Wagens aus dem Kult stammen; man bediente sich seiner, wenn man die Gottheit auf irdischem Boden Umzüge vornehmen ließ, die dem Gange der Dinge oben als Vorbild dienen sollten, und ließ ihn durch die heiligen Tiere der großen Gottheit, also durch Rinder ziehen. — Gegen ähnliche Ansichten, die Hahn in seinem Buch, „Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen", Leipz. 1896, 78, vorgetragen hatte, s. Wyß, die Milch im Kultus d. Griechen und Römer, RV u. V. XV 2, 1914, S. 2. — Über die Verehrung der Kuh in Ägypten vgl. Zimmermann, Die ägyptische Religion, Paderborn 1912, S. 91 ff. — Nach A. J. Reinach, Rev. ét. d'ethnol. et de soc. I, 1908, 297 wurde im kretischen Labyrinth ein heiliger Stier gehalten, der wie Apis den Gott darstellte und mit dem sich die Königin, als Kuh verkleidet, vermählte. — Mit dem kretischen Sonnenstier Adiunios vergleicht Majuri, Rendiconti RAL, Vxix, 1910, 120 den thessalischen Monat *Αὐδουναῖος* und den makedonischen *Αὐδναῖος*. — Die Mythen von dem Rinderraub des Hermes, Melampus usw. untersucht Kuiper, Mnemos XXXVIII, 1910, 137 ff. mit dem Ergebnis oder vielleicht von der Voraussetzung aus, daß die Rinder in diesen Sagen die des Unterweltsgottes sind, und daß die Sagen durch Minyer nach der Peloponnes gebracht wurden. Über den Stier als Symbol des „*Vegetations*gottes" Dionysos handelt Frazer, Spirits of the Corn (Golden Bough [3]V) I, 16 f.; II, 3 ff., vgl. I, 288 ff. — Für den Stier als *Wassergott* s. Radermacher, Sitzungsber. WAW CLXXXII, 1916, 95 ff. — Nach Lidzbarski, Ephem. für semit. Epigr. III 3, 1911, 153, der eine palmyrenische Tessera mit den Gottesnamen עגלביל und מלכבל, d. i. Aglibolos und (der Sonnengott) Malakbelos, und dem unter beiden stehenden Worte תורא, d. h. „Stier" veröffentlicht, ist in Vorderasien der Stier „in erster Linie das Tier des Himmels- und Gewittergottes". Wir finden ihn zusammen mit dem assyrischen Adad-Ramman, dem syrischen Hadad und seinen Abkömmlingen in Hierapolis, Doliche, Ba'al Bek und anderwärts. Als später die syrischen Himmelsgötter in den Sonnenkult hineingezogen wurden, blieben die Beigaben die

alten, und so kam denn der Stier in Beziehung zu den Sonnengöttern. Wir kennen ihn so besonders auf Darstellungen des Iuppiter Heliopolitanus, und auch sonst sehen wir oft Stier und Sonne nebeneinander. Gerade palmyrenische Tesserae liefern hierfür verschiedene Beispiele. — H. Johnson, Class. Rev. XXV. 1911, 171 f. glaubt, daß Aison, Psammetichos und Themistokles nicht an Stier-, sondern an Menstrualblut (vgl. Hesych. *ταῦρος ... καὶ τὸ γυναικεῖον*) starben. — Indogermanische Rinderraubmythen behandelt A. Kuhn, Mythol. Stud. II (1912), 91 ff. — Vgl. über die Symbolik des Stiers auch C. Fries, Die griech. Götter u. Heroen, Berlin 1911, 171 ff. und über die Bedeutung des Rindes als Vorzeichen, Hunger, Babylon. Tieromina, Mitt. d. Vorderas. Ges. XIV 3, 1909, 62 ff.

Für die Vergleichung von *Quellen* mit *Rossen* bringt A. Reinach, Bull. Mus. Mulhouse XXXVII, 1913, 130 griechische und gallische Beispiele bei; als Wassergott heißt nach Farnell. Cults of Gr. Stat. IV 22 Poseidon *Ἵππιος*. — Auch die Wolken galten als Rosse. — Als eine Maßregel zur Beförderung des Sonnenlaufes faßt R. Eisler, Arch. f. Religionswiss. XI, 1907/8, 150 die Wettrennen auf. — Über das *Sonnen*- und *Vegetations*roß s. L. v. Schröder, Myst. u. Mimus 429 ff. — Als Erscheinungsform des *Korn*dämons will Frazer, The Spirits of the Corn (Golden Bough V)I 292 das Roß erweisen. Die Beweisgründe sind der Art nach dieselben, die Mannhardt einst zu der gleichen Annahme bestimmten; nur die Zahl der verglichenen modernen Volksgebräuche und Gleichnisse ist vermehrt. — Über die Symbolik des Rosses namentlich im *Totenkult* verbreitet sich ausführlich L. Malten, Arch. Jahrb. XXIX, 1914, 179 ff. Gegen Stengels Meinung (Opferbr. d. Griech. 1908, S. 154 ff.), daß Hades deshalb Rosse habe, weil die Toten sie in der wilden Jagd besitzen, wird 250 das Unheimliche mancher Eigenschaften des Pferdes betont. „Das Scheuen und Zittern, Bäumen und Schnaufen des Tieres, der nächtliche Schweiß, das Wiehern, mit dem man das Lachen Wahnsinniger verglich, der feine Instinkt, mit dem es Gefahren, selbst Geister wittern zu können schien, so daß man ihm die Gabe der Weissagung zuschrieb, gaben dem Volksglauben Anlaß, im Pferd überirdische Gewalten verkörpert zu sehen.“ Noch im modernen Aberglauben erscheint das Pferd als etwas Unheimliches (210 ff.); ja, es scheint sich sogar vereinzelt der Aberglaube zu finden, daß die Seele als Roß erscheine (Kühnau, Mitt. der Schles. Ges. f. Volksk., Heft XVI, 1916, 98). Als Rosse galten daher dem Griechen nach Malten sowohl die unheimlichen Götter

der Unterwelt wie auch, wofür 233 ff. nordische Parallelen angeführt werden, die Seelen; bisweilen heißt es, daß der Todesgott diese vor seinen Wagen gespannt habe (215 ff.), aber die Rosse des Unterweltsgottes können auch Dämonen sein, die den Menschen treffen sollten und an die man glaubte, bevor sie in Hades einen Lenker erhielten (208 f.). Denn allmählich löst der reitende oder fahrende Totengott den rossegestaltigen ab (212), oder es kommt die anthropomorphe Gestalt neben der theriomorphen auf; manchmal bleibt nur eine Erinnerung an diese als starkes Symbol bestehen. Ein solches sieht Malten in dem Roß der „Pferdekopfamphoren", die schon Löschke, Arch. Jahrb. II, 1887, 276, und Hackl, ebd. XXII, 1907, 88 ff. auf den Toten gedeutet hatten, und in den Totenmahlreliefs, von denen mehrere in Abbildungen vorgeführt werden, deren Künstler sich freilich, wie er meint (218 ff.), des Sinnes der Darstellung nicht mehr bewußt gewesen zu sein brauchen. Als einen Gott der Unterwelt faßt Malten namentlich auch den Poseidon Ἵππιος, doch meint er nicht, daß der Gott in Menschengestalt einfach aus dem roßgestaltigen hervorgegangen sei, sondern vor Poseidon erzählte man seiner Ansicht nach von dem dämonischen Todesroß, das meist als schwarz galt, und man übertrug diese Gestalt auf Poseidon, „weil die menschliche Gestalt als die eigene und bekannte keine ädaquate Vorstellung für die als fremd empfundene Macht abgab (209)". Einen Beweis dafür, daß wirklich einmal das Pferd nicht neben dem Toten und dem Todesdämon stand, sondern als Toter und als Todesdämon (217) galt, sieht er auch in den Pferdeopfern, die diesen dargebracht werden, und von denen ein Rest in der Sitte sich weit verbreitet und lange fortgelebt hat, bei der Verbrennung oder Beerdigung das Schlachtroß des Verstorbenen zu opfern; Malten erklärt diese Sitte aus dem Gebrauch, den überirdischen Mächten solche Tiere zu opfern, in deren Gestalt man sie sich dachte (264). Doch soll die Pferdegestalt keineswegs auf die Unterirdischen beschränkt gewesen sein; auch die Windgötter (199) und manche Lichtgötter, namentlich der Sonnengott, trugen sie. — Ein Teil der Beweisgründe Maltens wäre hinfällig, wenn viele „Totenmahlreliefs" mit dem Pferdekopf, wie Svoronos-Barth, Athen. Nationalmus. I 534 erweisen will, vielmehr Theoxenien, Bewirtungen des Asklepios, darstellen, dessen Abzeichen das Pferd gewesen sei, oder wenn Eitrem, Christiania Vidensk. — Selsk. Forhandl. 1909, no. 9 mit Recht bei der Besprechung eines Totenmahlreliefs in Kristiania, das zwei Pferde zeigt, die Vermutung ausspräche, daß das Roß

auf Reiteragone hinweise, die zu Ehren des Verstorbenen abgehalten seien. — Über Vorzeichen, die nach orientalischem und griechischem Glauben durch Rosse gegeben werden, sammelt Hunger, Babyl. Tieromina, Mitt. d. vorderasiat. Ges. XIV 3, 1909, 50 ff. Zeugnisse. — Öfters erscheint am Ende des 7. Jhs. das Roß (oder zwei Roßköpfe) als Attribut der geflügelten Göttin, die in Sparta Artemis Orthia hieß. — Über Demeter als Roß vgl. Crooke, Folkl. XXII, 1911, 200, s. auch Farnell, Cults of Gr. Stat III, 50 ff.

Über *Schaf*omina vgl. Hunger a. a. O. 66 ff., über Schafopfer für Unterirdische Petersen, Burgtempel der Athena 80 f., über makedonisch-phrygische Widdergötter (Karanos, Gordios) A. Reinach, Rev. ét. gr. XXVI, 1913, 374, der ebd. 371 f. über ihre Ausgleichung mit Zeus Ammon spricht. — Über den vordorischen Widdergott vgl. Eitrem, Vidensk. Selsk. Forhandl. 1910, no. 4.

Über das *Schwein* als eine Verkörperung des Korndämons handelt Frazer, Spirits of the Corn I (Golden Bough V[4]) 298 ff. Ebd. II 16 ff. wird die Vermutung, daß Demeter und Persephone einst in der Erscheinungsform der Sau auftraten, mit der Versenkung der Schweine an den Thesmophorien, der Sage von dem Schweinehirten Eubuleus und mit der Sitte der Athenerinnen begründet, an den Thesmophorien Schweinefleisch zu essen (Sch. Aristoph. βάτρ. 338), worin er eine Verzehrung der Gottheit findet. Dieselbe Folgerung zieht Neustadt, De Iove Cretico 53 f. aus der theraiischen Inschrift ὗς Δάματρ[ο]ς (καὶ?) κ[ό]ρ[ας], indem er annimmt, daß die Priesterin nach der Göttin hieß. Mir scheint in dieser Amtsbezeichnung die Erinnerung an einen Regenzauber vorzuliegen, bei dem das Schwein im alten Griechenland große Bedeutung hatte (vgl. auch Pley, De lanae in antiquorum ritibus usu [RV u. V XI 2], S. 23 f.). Bei der Erneuerung der Geburt des Regendämons werden Frauen in Schweinefelle gehüllt oder mit anderen Abzeichen von Säuen versehen, den jungen Gott genährt haben. Da der Dämon des Regens, der zugleich als Geist der Fruchbarkeit galt, als Sohn des Himmels und der Erde betrachtet wurde, die in Demeter vergöttert war, so erklärt sich, daß das Schwein gerade in den Mythen und Kulten dieser Gottheiten fortlebt. — Bei einem anderen Volk als den Griechen, deren Sprache mit dem Anklang von ὕειν an ὗς die Verwendung des Schweins im Regenzauber nahelegte, ist diese bisher nicht sicher erwiesen. — Der auch bei Griechen (Wächter, Reinheitsvorschr. RV u. V IX 1, 82 ff.) sich findende Glauben, daß

das Schwein unrein sei, gehört nicht hierher, zweifeln läßt sich aber hinsichtlich des Ebers in der Adonissage, über den ausführlich v. Baudissin, Adonis und Esmun S. 142 ff. handelt, ohne zu sicherer Entscheidung zu gelangen. Bezeugt ist er bekanntlich erst bei Nikandros und Bion, und wie v. Baudissin hervorhebt, scheinen ihn Panyasis (bei Apollod. III 185) und die zur Begründung der Adonisgärten erzählte Legende nicht gekannt zu haben; doch besagt dies nicht viel, da durch das Beiwort *σύαγρος*, das Dionysios TGF. S. 793, 1 im Adonis gebraucht, der Tod durch den Eber beinahe ausdrücklich bezeugt ist. Mit Recht weist v. Baudissin auch darauf hin, daß das Schwein wahrscheinlich dem Gott Ninib heilig war, in dessen Monat das Tammuzfest fiel und dessen Stern Beteigeuze im Juni-Juli das Tammuzfest bestimmte (150 f.), und daß nach einem altägyptischen Totenbuchkapitel Set, der Gegner des dem Adonis gleichgesetzten Osiris, dem Horos als schwarzes Schwein erschienen sei. Eine rationalistische Umbildung dieser Legende ist die Sage, daß Typhon bei der Saujagd den Sarg des Osiris gefunden habe (Plut. Is. 8). Demnach haftet wahrscheinlich der Eber in der orientalischen Adonis- und der mit ihr ausgeglichenen Osirissage seit alter Zeit fest, und es ist nicht ausgeschlossen, daß in der Zeit der größten Hitze, wenn man den Tod des Gottes beklagte, Schweine zur Abwehr der Dürre geschlachtet wurden, und daß als Erklärung für diesen Regenzauber die Legende von der Tötung des Adonis durch den Eber, die Benennung des durch seinen Frühaufgang den Tag des Tammuzfestes bestimmenden Sternes nach dem Gott Ninib und die Zuweisung des Schweines an diesen aufkamen. Alsdann wäre der Anklang von *ὗς* an *ὕειν* ein Zufall, den begreiflicherweise die Sage benutzte.

Die Vorstellung, daß das *Wiesel* durch das Ohr empfängt und durch den Mund gebiert, die schon Aristoteles *π. ζώων γενέσεως* III 6, S. 756, b 33 gekannt und richtig erklärt zu haben scheint, bezieht Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt I, 190, 2, auf die gewöhnlich als stoisch betrachtete Mysterienvorstellung vom *σπερματικὸς λόγος*. Er vergleicht die christliche Vorstellung von der Jungfrau Maria, die den Herrn bei der Verkündigung durch das Ohr empfangen habe, und eine orphische Lehre, die er aus dem von Chrysipp bei Orig. *Κέλσ.* IV 48, S. 540 und Klem. *ὁμιλ.* V 18 erwähnten Bild erschließt. Warum diese Vorstellung auf das Wiesel übertragen wurde, bleibt dunkel.

Über den *Wolf* als *Korndämon* s. Frazer, Spirits of the Corn (Golden Bough V) I 271 ff.; als Tier des *Hades* will ihn

Ducati, Rendi conti RAL Vxix, 1910, 161 ff. nicht bloß bei Griechen (κυνέη, Kerberos, Zeus Λύκαιος), sondern auch bei Italikern (Soranus), Etruskern (Vb. mit dem Opfer des Odysseus) und Galliern erweisen; andere Beispiele für diese Vorstellungen sammelt Marie Pancrizius, Anthropos VIII, 1913, 873 ff. — Anziani, Mél. d'arch. et d'hist. (Éc. franç. de Rome XXX, 1910). 257 bespricht den Wolf oder wolfsköpfigen oder mit Wolfskopf am Haupt bedeckten, manchmal mit den Vorderfüßen eines Pferdes, aber mit Löwenklauen versehenen Menschen, der auf fünf etruskischen Reliefs durch einen Priester exorzisiert und von Kriegern angegriffen wird. Die Beziehung dieser frühestens dem 3. Jh. entstammenden Reliefs auf die Entzauberung von Odysseus' Gefährten, auf Lykaon, auf Euthymos, auf das Ungeheuer Volta, das Volsinii verwüstete, wird abgelehnt; der Wolf soll ein Symbol des Totenreichs sein. — Die Wölfe der Sage von Lykoreia sind nach Gunning, De Ceorum antiqu. fab. 85 Lykier, die den Kult der Korykischen Nymphen von Kleinasien nach dem Parnaß verpflanzten. — Die Lykaia sind nach S. Reinach, Cultes, myth., relig. III 211 das Fest eines Clans, bei dem die Gläubigen sich mit Wolfsfellen bekleideten und für Wölfe hielten. — Die Wölfin in der Romulussage stammt, wie Soltau, Arch. f. Religionswiss. XII, 1909, 117 ff. aus dem alten kampanischen Didrachmon mit der Wölfin, die sich nach den saugenden Kindern umsieht, und der Aufschrift ROMANO folgert, aus einer hellenistischen Sage Campaniens, dessen Städte sich in der Zeit der Samniterkriege mit Rom verbündet hatten und von Rom gegründet sein wollten. Die Miletossage soll Vorbild gewesen sein. Erst von Campanien aus, wo die genannte Münze die Sage schon für das 4. Jh. bezeugt. kam diese, wie Soltau meint, nach Rom selbst, wo die Aedilen Q. und Cn. Ogulnius 296/5 der alten als Apotropaion am Lupercal stehenden Wölfin die Stadtgründer als Säuglinge unterschoben (Liv. X 23, 12). Daß die Wölfin in der Gruppe des Lupercal älter sei als die Knaben, hatte schon vorher A. Dieterich erkannt. — Über die Bedeutung des Wolfes im Kultus s. W. F. Otto, Philol. LXXII, 1913, 178 ff. — Der *Werwolf*saberglauben, für den J. Klapper, Mitt. der Schles. Ges. f. Volksk. XII, 1910, 183 neue Beispiele aus Schlesien und Rumänien und Frazer, Balder the Beautiful (Golden Bough VII) I 308 andere Parallelen anführen, nach denen die dem Verwandelten zugefügten Verwundungen sich bei dem Menschen nach seiner Rückverwandelung zeigen, ist nach Stewart, Zeitschr. des Vereins für Volksk. XIX, 1909, 30 daraus entstanden,

daß man sich der Kälte wegen oder um auf der Jagd zu täuschen, in eine Wolfshaut hüllte. Wertvoller als diese Vermutung ist der ausführliche Nachweis (50 A. 58) der germanischen Bezeichnung des Geächteten als Wolf, die auch für das Altgriechische sich erschließen läßt und mehrere griechische Wolfsmythen erklärt. — Über Darstellungen der einen Menschen verschlingenden Wölfin in der gallisch-römischen Kunst s. G. Welter, Rev. arch. IVxvii, 1911[1], 55 ff. S. Reinach hatte in ihnen ein Bild der Todesgottheit vermutet.

Über *Ziege* und Bock als Erscheinungsformen des *Korn*dämons s. Frazer, Spirits of the Corn (Golden Bough V)i 281 ff., über das Verbot der *Ziegenopfer* Wächter, Reinheitsvorschr. (RV u. V, IX 1, 1910), S. 87 ff. — Weil man Ziegen und Böcken eine die Fruchtbarkeit der Frauen mehrende Wirkung zuschrieb, verwendeten die Römer nach Schmidt, Geburtstag im Altert. (RV u. V, VII, I), 122 f. ihr Fell im Iunokult und bei den Lupercalien. Durch die Ziege wurde *Zeus* nach Neustadt, De Iove Cretico 40 f. wahrscheinlich schon nach altkretischer Sage ernährt, infolge einer Vermischung dieses Mythos mit einem arkadischen wurde er Milchbruder des Aigipan (25). Olenisch heißt die Ziege wahrscheinlich nach der Stadt in Achaia, wo Aigai und Aigion die Bedeutung des Ziegenkultus erweisen (29). Die Ziege war ein Symbol der Fruchtbarkeit (42), besonders in Kreta, wo es so viele Ziegen gibt und wo auch zahlreiche Darstellungen von Ziegen gefunden werden. Der kretische Zeus und Amaltheia waren nach Neustadt Fruchtbarkeitsdämonen (43). — Die Vorstellung der *αἰγίς* oder *ἰτέα* gehört nach A. J. Reinach, Rev. hist. rel. LXI, 1910[1], 222 der Zeit an, in der die Götter noch Tiergestalt hatten und noch in ihren Wäldern, auf der Erde wohnten. Die Indogermanen, die zu himmlischen Göttern beteten, führten den ehernen Rundschild ein, der mit seinen konzentrischen Kreisen oder seinen vom Mittelpunkt ausgehenden Strahlen an die Sonne erinnerte und als ihr Symbol galt. Dagegen liegt der Aigis (202) die libysche *κα(ι)τρία*, caetra zugrunde, die auch später noch im libyschen „*Athena*"-(Neith-)kultus verwendet wurde. — *Apollon* mit einem Ziegenkopf in der rechten Hand zeigt eine Münze von Tylissos auf Kreta, über die Marshall, Journ. Hell. Stud. XXIX, 1909, 156 f. unter Vergleichung einer Bronzestatuette mit boiotischer Inschrift handelt; Aly, Berl. Phil. Wochenschr. XXXIV, 1914, 1551 f. vergleicht Veiovis und hält die Ziege hier für das Sinnbild des Todes. — Über den Ziegenbock im Dionysoskult s. Frazer,

The Spirits of the Corn (Golden Bough V³)ɪɪ 1 ff. und Farnell, Hermath. XVII, 1913, 21 ff. — Nissen, Orientat. 147 weist darauf hin, daß der athenische Dionysostempel ἐν Λίμναις, wie ihn Dörpfeld nennt, genau in der Richtung des Frühunterganges der Capella im Dezember liege. — Über die Ziege im Dienste der Iuno und das amiculum Iunonis der Luperci, das aus Ziegenfellen gemacht wurde, s. W. F. Otto, Philol. LXXII, 1913, 182, der annimmt, daß das Bocksopfer erst nachträglich zu dem alten Hundeopfer des Lupercalienfestes hinzugetreten sei.

Abzeichen von Menschenhand.

Axt, Doppelaxt. Cook, The Cretan Axe-Cult outside Crete, Transact. 3. Internat. Congr. Hist. Relig. 1908, II 184 ff. erinnert an das beilähnliche ägyptische Zeichen, das den Begriff „Gott" ausdrückt, und an den Priester der Doppelaxt, der zweimal in der fünften, einmal in der 26. Dynastie erwähnt wurde, ferner an Hadad Ramman und Marduk, die ein Beil als Symbol haben, an die axinomantia der magi (Plin. n. h. XXXVI 142), an das Beil von Tenedos, an das sub ascia dedicare vieler Grabinschriften von Gallia Lugdunensis, in denen schon O. Hirschfeld ascia als Symbol einer Schutzgottheit gefaßt hatte, endlich an die Runeninschriften mit Thors Hammer. Die Axt soll den Donnergott bezeichnen. — Vieles Ähnliche sammelt und stellt in größeren Zusammenhang Blinkenberg, The Thunderstone in Religion and Folklore, A Study in Comparative Archaeol. (Cambridge Archaeol. and Ethnol. Ser.) Cambr. 1911 ⟨*s. o. 118*⟩, der als die Ursache des Glaubens an das Blitzbeil bloß die zerstörende Wirkung des Blitzes betrachtet. Ursprünglich sollte es eine Stein-, später eine Bronzeaxt sein, und zwar in Assyrien und bei den Chetitern eine einfache Metallaxt, in Kleinasien und auf den benachbarten Inseln eine Doppelaxt. Dies Symbol gelangte nach Blinkenberg auf unbekannten Wegen nach Nordeuropa, wo an die Stelle der Doppelaxt z. T. wieder der Hammer oder die einfache Axt trat. — Blinkenbergs Sammlungen ergänzt A. Reinach, Rev. hist. rel. LXVI, 1912², 272, der die Heiligkeit der Doppelaxt in Kreta aus einer Anbetung der Waffen erklärt. Vgl. auch Lagrange, La Crète ancienne 79 ff., der wie Blinkenberg die Ursache für die Verwendung des Beils als Zeichen für den Blitz in dessen zerstörender Wirkung sieht. Aber der Hinweis auf die Verehrung von Waffen als Fetischen bei Blinkenberg 39 f. erklärt nicht, warum man sich den Blitz gerade als Beil vorstellte, und daß man es, wie Lagrange

meint, deshalb tat, weil er wie eine Axt einen Baum spalten kann, ist deshalb nicht anzunehmen, weil statt ihrer auch der Hammer eintritt. Vielleicht benutzte man im zweiten Jahrtausend Steinbeil und Steinhammer als Feuerzeug und gab ein solches auch dem himmlischen Feuerzünder in die Hand. — In den bisher genannten Arbeiten wird der Zusammenhang zwischen Blitz und Beil als sicher angesehen. S. Wide, Sertum philolog. C. F. Johannson oblat. 1910, S. 66 hebt aber hervor, daß das Altertum von dieser Bedeutung nichts weiß. Schließlich kommt freilich auch er zu einer ähnlichen Auslegung; mit der Axt, meint er, schlägt man an dem Baum Feuer, daher galten die Vögel, denen man eine Axt zuschrieb, wie der Specht (πελεκάν) und die ihm, was fälschlich aus Dion. Halik. I 114 herausgelesen wird, für verwandt gehaltene Taube als Blitzvögel ⟨*vgl. o. S. 143*⟩. — E. Siecke, Götterattribute 167 ff. erklärt Axt, Beil und Hammer als Bilder für den noch nicht vollen Mond. — Der schwedische Altertumsforscher O. v. Montelius betrachtet in seinem Aufsatz The Sun-Gods Axe and Thors Hammer, Folklore XXI, 1910, 60 ff. die Axt, das Beil, den Hammer zwar ebenfalls als Sinnbild des Blitzes, glaubt aber, daß der Blitzgott zugleich als Sonnengott gefaßt wurde, da die Pferde des Sonnengottes (nach Eumelos) bei Hyg. f. 183 Bronte und Sterope heißen. — Die thessalischen Mzz. aus Larisa mit dem Doppelbeil, die gewöhnlich als charakteristisch für Alexander von Pherai gelten, bezieht Dieudonné, Mélanges num., Paris, S. 202 auf Dionysos Πέλεκυς von Pagasai, da die Doppelaxt lange vor Alexander ein thessalisches Landwappen gewesen sei. — Über die Doppelaxt in der Bronzezeit und in der geschichtlichen Periode spricht Br. Schremmer, Labarum und Steinaxt, Tübingen 1911, S. 25 ff.

Über den *Besen* im antiken und neueren Aberglauben vgl. E. Fehrle, Hess. Blätt. f. Volksk. XI, 1912, 215 ff.

In dem *Dreizack* sehen Blinkenberg, C. Fries, Die griechischen Götter und Heroen 1911, 163 ff. und Jane Harrison, Class. Rev. XXVI, 1912, 197 ein Blitzabzeichen. M. E. läßt sich in der Tat die Entstehung dieses Symbols aus der schon in der assyrischen und chetitischen Kunst geschaffenen Form des Blitzes nachweisen. Zwar hält Tillyard, Essays and Studies presented to Ridgeway 1913 186 wegen eines sf. Vasenbildes doch die ältere Auffassung für wahrscheinlich richtig, daß er ein Fischereigerät war; aus einem Vb. aus der Mitte des 6. Jhs. läßt sich aber kaum ein Zeugnis für die ursprüngliche Bedeutung des Meergottes entnehmen. — Nach Siecke, Götterattribute 196 ist der Dreizack

eine für den später als Meergott gedeuteten Poseidon zurecht gemachte Form des Zepters, das der am Himmel gebietende Mondgott führt.

Die *Fackel* ist nach Heberdey, Forsch. in Ephesos II IV zu no. 20. 3. 17, S. 112 bezeichnend für den chthonischen Charakter der Gottheit; s. dagegen Ch. Picard, Rev. de phil. XXXVII, 1913, 89.

Über die Bedeutung des *Kranzes* in Mysterien, z. B. den eleusinischen, den Isis- (Apul. M. XI 24) und den Mithras- (Tertull. cor. 15 a. E.; praescr. haer. 40) mysterien s. Wetter, Phos, Skr. Kungl. Hum. Vetensk. Samf. Uppsala XVII 168 ff. In den altgriechischen Mysterien handelt es sich um einen Blumen-, in den hellenistischen um einen Lichtkranz, der, ursprünglich real genommen, der Strahlenkranz des Sonnen- oder Mondgottes war und sich in dieser Bedeutung am reinsten im Mandäismus erhalten hat. Aus orientalischen Kulten soll er in die hellenistischen Mysterien gekommen sein.

Kymbalon und Tympanon drangen nach Leonhard, Neapolis II, 1914, 76 f. aus Kleinasien in die Dionysosmysterien ein.

Lanze s. u. ⟨„*Waffe*“ *161*⟩.

Mantel und andere Kleider. M. Gothein, Arch. f. Religionswiss. IX, 1906, 337 verfolgt die Vorstellung von dem Gewand der Physis, auf dem die Abbilder der Dinge eingestickt oder gewebt sind, von Pherekydes und den Orphikern bis zu Hans Sachs; sie beginnt und schließt mit einem Ausblick auf Goethes „lebendiges Kleid“ der Gottheit. Auf die wichtige Frage, ob bei Pherekydes das Gewand die Dinge selbst oder deren Ideen enthielt, wird nicht eingegangen. Ausführlich behandelt denselben Gegenstand Robert Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes, 2 Bde., München 1910, der (I 55) seiner Vorgängerin den Vorwurf macht, daß sie wegen Nichtbeachtung der monumentalen Überlieferung und der Schriftquellen des Morgenlandes ein mystisches Bild von tiefstem Anschauungsgehalt, ja die Urform mystischer Welterfassung, das Gleichnis selbst, blindlings mit hergebrachten Lückenbüßern schilderungssüchtiger Gedankenarmut mit abgeschliffenen, von Hand zu Hand gehenden literarischen Metapherfloskeln verwechsele. Ausgehend vom Himmelsmantel Kaiser Heinrichs II. im Domschatz zu Bamberg (I 5), den er von der Staatstracht der römischen Kaiser herleitet, versucht Eisler (51 ff.) den Nachweis, daß die Auffassung des Himmels als Göttermantel kein frei erfundenes Mythenbild,

sondern aus Kultsymbolen abgeleitet sei, Babylonier, Eranier, Phoiniker und Ägypter, Griechen und selbst Germanen kennen die Gottheit im Sternenkleid, das die christliche Kunst auch dem Heiland und der Madonna gibt und das sich bei zahlreichen erhaltenen Denkmälern wie in literarischen Erwähnnngen findet. In den folgenden Kapiteln, die den größeren Teil des Buches ausmachen, ist der Faden der Gedankenführung schwer nachzuweisen und die Ergebnisse sind z. T. ungreifbar; hier kann nur angeführt werden, daß der Verfasser ausführlich auf die Kosmogonien des Pherekydes (II 321) und anderer griechischer Denker sowie auf die orphische Theogonie (392 ff.) eingeht.

Valentin Kurt Müllers auf Anregung von Löschcke entstandenes Werk Der *Polos*, die griechische Götterkrone, Berl. 1915, muß hier nur deshalb genannt werden, weil der Verfasser nachweist, daß der Polos keine symbolische Bedeutung hat (19), sondern ein alter, auch in der chetitischen Kunst auftretender, vorzugsweise weiblicher, aber auch von Göttern (25) und der Sphinx getragener Kopfputz war, der von den Griechen übernommen, ihnen aber außerdem am Ende der geometrischen Zeit auch durch die starke orientalische Welle (24) zugeführt wurde. Er wird damals nicht mehr verstanden und deshalb umgedeutet; es entwickeln sich daraus z. B. die Mauerkrone und der κάλαθος; in der kleinasiatisch-syrischen Kultur ist die Federkrone beliebt, aus der sich die Zackenkrone, wie auch Müller (20) anzunehmen scheint, entwickelt haben wird.

Über das *Rad* des Himmelsgottes als Symbol des Donners s. Goblet d'Alviella, Croyances, rites, institut. I 100, der von der Statue des Blitzschleuderers von Châtelet (Haute Marne) ausgeht. — Siecke, Götterattrib. 241 ff. sieht in Rad und Wagen ein Abbild des Mondes.

Über *Ringe*, die dem Besitzer Zauberkräfte, insbesondere die Gabe verleihen sollten, sich bei allen Menschen beliebt zu machen, s. L. Radermacher, Wien. Stud. XXVI, 1914, 324.

Die *Säule*, nicht der Epheu, mit dem sie an Festtagen umrankt wurde, war nach Robert, GGA 1913, 370 ursprünglich Fetisch des Dionysos *Περικιόνιος*.

Über die Bedeutung der *Sandale* bei der Hochzeit als Andeutung des neuen Lebensweges, den die Vermählten antreten, s. H. Blümner, Festgabe für Gerold Meyer von Kronau S. 6 f. — Eine Sandale auf einem Votivrelief an Asklepios hat nach †Byzantinos, Brit. Sch. of Ath. XI 1904/5, S. 140 ff. vielleicht nur den

Grund, daß der Dedikant durch eine Sandale gegen einen Schlangenbiß geschützt war. — Nach Eitrem, Christ. Vidensk. Selsk. Forh. 1909, V 44 ist die Sandale ein Abzeichen sowohl des Phallos wie des cunnus und hatte daher aphrodisische, sepulkrale und apotropäische Bedeutung.

Die *Schere* wurde der argivischen Hera nach Eitrem, Philol. LXXII, 1913, 444 nicht als einer Eileithyia gegeben, sondern weil die Bräute, deren göttliches Gegenbild sie war, sich die Haare schoren.

Schild s. u. ⟨*„Waffen“ S. 162*⟩.

Über das Symbol des *Schleiers* handelt M. v. Oppenheim, Der Tell Halaf und die verschleierte Göttin, Leipz. 1908, 36 ff. aus Anlaß einer von ihm in Mesopotamien gefundenen Göttin (Aschur).

Mannigfachen Aberglauben in bezug auf den *Spiegel* sammelt E. Fehrle, Alemannia III IV, 1912, 18.

Über die *Spindel* als Abzeichen orientalischer Göttinnen (Atargatis, Istar, Kybele) s. Fred. Poulsen, Der Orient und die frühgriechische Kunst 101, der dies Symbol nicht m. R. der griechischen Artemis abspricht. — Die Spindel, um die in Delos die den Hyperboreierinnen geweihten Haare gewickelt wurden (Herod. 4, 34), hatte Nilßon als Ersatz für einen Zweig betrachtet. Macurdy, Transact. Amer. Phil. Assoc. XLIII, 1912, 76, der m. R. in dem Kult Elemente der thrakischen Artemis sieht und das spinnende Riesenweib vergleicht, das nach Kallinikos v. Hypat. 130 in Bithynien am Kalathosfest der Artemis begegnet und das doch wohl die Göttin selbst vorstellt, hält die Spindel für ein Attribut weiblicher Feld- und Waldgeister.

Stab. „Über das Kerykeion“ ist der Titel einer Dissertation von Boetzke, Münster 1913. — Über die ägyptische Vorstellung, nach welcher der Stab als Sitz und Verkörperung des Gottes Thot galt, s. Spiegelberg, Rec. de trav. rel. à la phil. et à l'arch. XXVIII, 1906, 164. — Über das *Zepter* als Fetisch des thebanischen Dionysos s. Robert GGA, 1913, 369; vgl. Dionysos *Καδμεῖος* (*Πρακτικ.* 1911, 151 A.) oder, wie bei Paus. IX 12. 4 besser überliefert ist, *Κάδμος* mit Hesych. *κάδμος· δόρυ, λόφος, ἀσπίς. Κρῆτες.*

Tympanon s. Kymbalon.

Über die *Waffen* als Fetische und Hoplolatrie handelte A. Reinach in einem Vortrag auf dem Archäologenkongreß in Kairo 1909 (vgl. Rev. hist. rel. LIX, 1909, 232 f. und ausführlicher Rev.

d'ethnogr. et de sociol. IV, 1913, 225 f.). Der Verfasser will zeigen, daß die Rüstung als dämonisch, als von einem geheimnisvollen, gefährlichen Wesen erfüllt galt, und daß deshalb bei den Römern die erbeuteten Waffen zwar aufbewahrt, aber nur im äußersten Notfall wieder benutzt wurden. Daraus erklären sich nach A. Reinach einerseits die Waffenweihe, vgl. u. ⟨*Kriegsopfer*⟩, andererseits die Anbetung der eigenen Waffe und die Verehrung der Doppelaxt in Kreta, Karien und Kommagene, ferner die Sagen von dem unfehlbaren Pfeil des Zamolxis und des Apollon, dem krummen Säbel des skythischen Ares, der Lanze des Quirinus, die früher angebetet wurden als ihre nachträglich dazu erfundenen Träger. — Bei den Römern sind, wie A. J. Reinach, Rev. hist. rel. LV, 1907[1], 344 meint, Picumnus der Vertreter der Schneide, Pilumnus (vgl. pilum) der Vertreter der zum Zerstoßen dienenden Waffe; in diese beiden Gattungen sollen in Rom alle Waffen und Küchengeräte zerfallen und deshalb mit ihnen bei Entbindungen die bösen Geister abgewehrt sein. — Über vergötterte Waffen handelt Paffrath, Zur Götterlehre in den altbabylonischen Königsinschr. (Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altert. VI, 5/6) 1913, 61. — In Griechenland entspricht die Anbetung der Waffe des Kaineus, Parthenopaios und Idmon, die bei ihrer *Lanze* schwören, Aisch. ἑπτά 529; Ap. Rhod. I, 466; vgl. Sch. 468, die Rose, Journ. Rom. Stud. III, 1913, 237 mit den römischen Sondergöttern vergleicht, während v. Wilamowitz, Aisch. 99, 2 bezweifelt, daß aus dem Eid bei der Lanze deren Verehrung gefolgert werden dürfe. — Aus der Heiligkeit der Lanze erklärt A. J. Reinach, Rev. hist. rel. LV, 1907[1], 317 ff. die Zeremonie an den Pila Horatia oder dem Sororium tigillum. Zwei oben verbundene Lanzen (Balken) sollen Abzeichen der Iuno Sororia und des Ianus Curiatius gewesen sein. Den 3 Ianusdurchgängen (dem Sororium tigillum und den pila Horatia), welche primitive Türpfosten darstellen, entsprechen nach Reinach die doppelten Drillinge der Sage von den Curiatii. Später wurde das „Lanzentor" zum „Kriegstor". Vgl. u. ⟨*S. 187 a. E.*⟩. — Linke, Götterattrib. 232 ff. bezieht Lanze und Pfeil auf die Mondstrahlen. — Aus dem römischen Brauch, eine Lanze bei der Kriegserklärung auf den feindlichen Boden zu werfen, und sie bei der Devotion zu berühren, folgert Schwenn, Menschenopfer bei Griech. u. Röm., RV u. V XV 3, 1915, 144, daß die Lanze als Verkörperung oder Sitz des Gottes galt. — Über die Sitte, eine Lanze auf dem Grabe des Getöteten zu errichten, s. Svoronos, Journ. internat. d'arch. numism. XVI, 1914, 241.

der eine solche Lanze auf dem Krater Medici erkennt und ebd. 102 mit der Aufpflanzung der Lanze, die noch jetzt in Attika zum Schutz gegen die Kallikantzaren üblich sei, die *στυλίς*, das Banner auf der *πρύμνη* der Schiffe, und das heilige redende Holz von der dodonaiischen Eiche auf der Argo vergleicht. — Die in und bei der idaiischen Zeusgrotte und am Zeustempel von Paläkastro gefundenen *Schilde*, über die Fr. Poulsen, Der Orient und die frühgriech. Kunst 77 handelt, sind, wie schon die Herstellung aus dünnem Bronzeblech vermuten ließ, großenteils nicht für den Kriegsgebrauch geeignet gewesen und den Votivschilden im elischen Buleuterion (Paus. VI, 23, 7) zu vergleichen. Sie sind entweder wie die an der Idahöhle zugleich gefundenen phoinikischen Bronzeschalen und zwei Fayencefiguren vermuten lassen, von Phoinikern eingeführt oder wenigstens nach phoinikischen Vorlagen gearbeitet. die ihrerseits assyrisches Gepräge hatten (S. 82). — Thiersch, Arch. Anz. XXVIII, 1913, 47 vermutet, daß sie z. T. gar nicht Schilde darstellen, sondern Tympana und Kymbala mit Rücksicht auf die Kuretentänze. — Als Blitzabzeichen ist der Schild nach A. J. Reinach, Rev. hist. rel. LX, 1909[3], 336 ein Mittel im Abwehrzauber geworden. Die Kureten trugen (ebd. LXI, 1910[1], 197 ff.) ursprünglich den Weidenschild; dieser wurde erst mit Metall beschlagen, dann ganz aus diesem gefertigt; daher sollen gegen Ende des zweiten Jahrtausends die Kureten Schmiede geworden, jedoch der nach dem Weidenschild genannte Itanos Kuret geblieben sein. — Gegenüber der noch immer bestehenden Neigung, den Waffentanz der Salier mit dem der Kureten zu vergleichen, halten Wissowa, Rel. d. Röm.[2] 144 und Fowler, Relig. Exper. Rom. People 97 daran fest, daß arma movere und condere nichts bedeutete, als den Beginn und das Ende der Kriegszeit. — Nach C. Fries, Griech. Gött. u. Heroen 233 ist das ancile, wenn es kreisrund war, ein Abbild der Sonne, dagegen, wenn es zwei Einbuchtungen hatte, also gewissermaßen aus zwei durch einen Querbalken verbundenen Kreisen bestand, ein Abbild von Sonne und Mond gewesen. Nach E. Siecke, Götterattrib. 253 ff. wurde der Vollmond als kreisrunder Schild vorgestellt, die übrigen Phasen galten als ausgeschnittene oder halbmondförmige Schilde. Das ancile, das die Urform des Gottes Mars gewesen sein soll, ist nach Siecke (ebd. 80) aus den aneinander gefügten Mondsicheln entstanden. — Das *Schwert* im Mythos, z. B. dem von der Geburt Chrysaors, faßt derselbe ebd. 266 ff. als Krummsäbel, der ein Ausdruck für die Mondsichel sein soll, auf. — Über *unverletzliche* Waffen vgl. u. ⟨*175*⟩.

Über die *Wage* Aphrodites auf der Mainzer Iuppitersäule s. Reinach, Rev. arch. IV_{XXI}, 1913 [1], S. 29f. Vgl. o. ⟨*S. 159 „Rad“*⟩.

Über den *Wagen* s. †Prausnitz, Der Wagen in der Religion, seine Würdigung in der Kunst. Studien zur deutschen Kunstgesch., CLXXXVII, Straßburg 1916.

Über *Zepter* vgl. o. ⟨*160 „Stab“*⟩.

Teile des tierischen und menschlichen Körpers und animalische Produkte als Abzeichen.

Über das *Blut* vgl. Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum (RV u. V IX 2) 1910, 77 ff., der S. 80 f. über den Blutbund handelt; über Blutbestreichung bei Semiten s. Kohler, Arch. f. Religionswiss. XIII, 1910, 81 f., über das Blut als Seelenträger und seine Verwendung im Zauber Schwenn, Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern, RV u. V XV 3, 1915, 89 ff.

Über *Eingeweide* vgl. u. ⟨*Orakel*⟩.

In dem *Fell* des geschlachteten Opfertieres, das ursprünglich der Gott selbst gewesen sein soll, bleibt, wie Frazer, Spirits of the Corn II (Golden Bough V[8] II) 172 f. aus einem kalifornischen und dem von Herod. II 42 berichteten ägyptischen Brauch folgert, nach primitiver Vorstellung etwas von dem Numen zurück, das einst das Tier erfüllte; daraus entwickelte sich nach Frazer unter Umständen tierförmiger Bilderdienst. Crooke, Folkl. XXII, 1911, 198 erklärt daraus die Sitte, sich (oder das Götterbild) in eine Tierhaut zu hüllen, die, wie er mit A. B. Cook glaubt, der Midassage zugrunde liegt und aus der er auch die Sage von Jakobs List erklärt. — Das Fell will A. Kuhn in den nach seinem Tod herausgegebenen Mythologischen Studien II, 1912, 164 in den Sagen vom Rinderraub des Hermes und von Prometheus als mythisches Bild für den Nachthimmel erweisen.

Hand. Über die „Votivhände“ hatte *Blinkenberg, Archäol. Stud. 1904, 66 ff. gehandelt und die Vermutung begründet, daß diese meist, in Kleinasien immer dem Sabazioskult angehörigen Weihgaben die Stellung des Segnens, die sogen. Benedictio latina haben. — Cumont, Compt. rend. AIBL, 1906, 69 meint, daß die Sitte durch Juden in den Sabazioskult kam. — Nach Perdrizet, Arch. f. Religionswiss. XIV, 1911, 118 ff., der Spuren von Tätowierung auf diesen auch im Dienst des Zeus von Doliche und von Heliopolis gebräuchlichen Händen bemerkt hat, sind unter ihnen zwei Klassen zu unterscheiden: 1. im Sabazioskult ist

die segnende Hand des Gottes oder des Priesters, 2. sonst aber, (d. h., wenn ich den Verfasser recht verstehe, im Dienst des Zeus *Δολιχηνός* und *ʽΗλιοπολίτης*) die betende Hand des Gläubigen dargestellt. — O. Weinreich, *Θεοῦ χείρ* (RV u. V, VIII 1) 1908 spricht zuerst über Handaufheben, Handausstrecken und Handüberhalten, dann (14) über Handauflegen und Berühren. Beide Kapitel behandeln Heil-, Geburts- u. a. Gottheiten. Das 3. Kapitel (38 ff.) bespricht einige auf die Berührung bezügliche Götternamen; Über die Bedeutung der *rechten* Hand im Heilzauber wird S. 43 gehandelt. — Über die Heilkraft der Hand hatte schon Weniger, Klio VII, 1907, 173 f. bei Gelegenheit der heilkräftigen Daktylen gehandelt.

Über das *Hörnermotiv* in den Religionen handelt Scheftelowitz, Arch. f. Religionswiss. XV, 1912, 451 ff. in folgender Anordnung: 1. die ursprüngliche Darstellung der Götter in Tiergestalt; 2. die Hörner am Haupte der Götter, Überreste ihrer einstigen Tiergestalt, umgedeutet als Symbole übermenschlicher Kraft; 3. Dämonen mit Hörnern; 4. die Beziehung der Götterhörner zum Monde; 5. Hörner auf dem Haupte der Könige und Priester als Symbole göttlicher Macht; 6. Hörner am Altar als Symbol der Heiligkeit; 7. Hornamulette zur Abwehr von dämonischen Einflüssen und zur Überwindung feindlicher Angriffe; 8. die magischen Wirkungen des Horns als Behälter und Blasinstrument. Der Verfasser hat einen reichen Stoff gesammelt, darunter aber auch manches, was überhaupt nicht zu seinem Thema oder wenigstens nicht an die Stelle gehört, an der es erscheint. — Über Hörner als Apotropaia vgl. H. Thiersch, Österr. Jahresb. XVI, 1913, 82, 6. — Nach Siecke, Götterattribute 91, 228 ff. können die Hörner der Götter „nicht anders als auf Mondursprung" bezogen werden; die Flußgötter (ebd. 230) sind gehörnt, weil alle Flüsse vom Monde stammen.

In der *Milch* hatte Usener eine Substanz gesehen, die nach uralter, aber bis in das Christentum nachwirkender Vorstellung als Nahrung der Seligen und der Götter gegolten habe. Diese Anschauung schränkt K. Wyß in der auf Veranlassung von Schultheß entstandenen Untersuchung „Die Milch im Kultus der Griechen und Römer", RV u. V, XV 2, 1914, ein, der nachweisen will, daß das Milchopfer ursprünglich eine Gabe wie alle anderen war, bestimmt, dem Gott einen Teil der menschlichen Nahrung zukommen zu lassen und ihm dadurch zugleich einen Dank für die bisher gewährte Gabe abzustatten und ihn zu deren weiterer Gewährung zu bestimmen. In indogermanischer Zeit wurde die Milch oft mit Honig vermischt

genossen; das ist der auch später als *μελίκρατον* im Kult verwendete Trank, bei dem aber die Milch, die im südlichen Klima schwer in flüssigem Zustande genießbar zu erhalten ist, oft durch Wasser ersetzt und der dann, obwohl aus einem alten Rauschtrank hervorgegangen, als eines der *νηφάλια* den Unterirdischen gereicht und den berauschenden Getränken entgegengesetzt wurde. Häufiger trat an die Stelle der Milch sowohl beim Opfer wie als menschliches Getränk der Wein. Die besondere religiöse Bedeutung der Milch ist jung; „erst infolge einer späteren Begriffserweiterung, dem häufigen Gleichsetzen von Wein, Honig, Milch, Melikraton mit Nektar, das früh nicht ausschließlich Göttertrank, sondern ein beliebiges, sehr gutes Getränk bezeichnen konnte, galt dem alexandrinischen und römischen Dichter Milch umgekehrt wieder als Göttertrank, und so gehörte das Bild vom Milchüberfluß zur Ausmalung des goldenen Zeitalters, der Insel der Seligen“ (S. 64). Auch einzelne falsch verstandene Göttermythen (wie der von der Ernährung des Zeus) mögen nach Wyß dazu beigetragen haben, daß man in der Milch eine besondere religiöse Kraft zu ahnen begann. — Aber nicht hieraus unmittelbar geht die Verwendung im christlichen Kult hervor. Wyß gibt (53 ff.) zwar zu, daß Milch in heidnischen Mysterien als Zeichen der Wiedergeburt dem Gläubigen gereicht wurde, er bestreitet aber, daß damit zugleich eine Hindeutung auf das den Mysten offenstehende Paradies gegeben werden sollte. Die Mysterien haben, wie er glaubt, das Verbindungsglied zwischen der Verwendung der Milch im christlichen und heidnischen Kult gebildet.

Über den *Nabel* vgl. o. ⟨*S. 111*⟩ und u. ⟨*183*⟩.

Über *Ohren*, die an der Wand von Heiligtümern, namentlich des Asklepios angebracht wurden, spricht O. Weinreich, Ath. Mitt. XXXVII, 1912, 53. Gegen Wolters, der Marin. v. Procli 32, *ἀκοαί* mit Boissonade im Sinn von „Stimmen“ gedeutet hatte, sucht derselbe, Hermes LI, 1916, 624 zu erweisen, daß der Zusammenhang vielmehr für die Übersetzung „Ohren“ spreche.

4) Verfluchung, Gottesurteil, Eid.

Hatch, Harvard Studies XIX, 1908, 157 ff. untersucht die feinen Bedeutungsunterschiede von *ἀλιτήριος, ἀλιτρός, ἀραῖος, ἐναγής, ἐνθύμιος, παλαμναῖος, προστρόπαιος*. *Ἀραῖος* und *ἐναγής* bezeichnen beide den Verfluchten, doch liegt bei jenem der Nachdruck auf dem Fluche selbst, bei diesem auf der vorausgegangenen Befleckung; *ἀλιτήριος, ἀλιτρός* und *προστρόπαιος*, das aber auch von der rächenden Seele des Ermordeten gebraucht wird, bedeuten

„sündig“; παλαμναῖος bezeichnet Totschläger und Mörder, ἐνθύμιος den in seinem Gewissen Bedrückten. Außer προστρόπαιος werden ἀλιτήριος und παλαμναῖος, und zwar ohne wesentlichen Unterschied auch von rächenden Göttern gesagt.

Jevons, Transact. 3. Intern. Congr. Hist. Rel. 1908 II, 131 ff. untersucht das Verhältnis der Verfluchungen zur Religion. Im Gegensatz zu Wünsch und Audollent betont er den nicht religiösen Charakter der meisten Defixionen. Zuerst, schon im 4. Jh., werden die κάτοχοι Hermes und Ge angerufen, etwas später, aber ebenfalls noch in diesem Jh. orphische Götter. Auf den bruttischen Tafeln, die mit dem 2. Jh. beginnen, nachdem lange die Sitte auf Attika beschränkt geblieben war, soll Iuno Lacinia den Verfluchten bestrafen. Von dem Exorkisten — die aus dem Orient stammende Formel ἐξορκίζω..., begegnet zuerst im 2. Jh. n. Chr. — unterscheidet sich der Verflucher in Griechenland wie im Orient dadurch, daß er sein Werk verheimlicht. — Über ἐπηλυσίη vgl. Havers, Zs. f. vergl. Sprachf. XLIII, 1910, 230. — Im Anschluß an Tib. I 5 handelt über den Fluchzauber Ernst Oppenheim, Wien. Stud. XXX, 1908, 146 ff. — Die Beschwörung Erichthos bei Luc. Phars. VI, 419 erläutert H. J. Rose, Proceed. Amer. phil. Assoc. XLIV, 1913, S. Lf. — Sechs griechische Zaubervorschriften aus dem Catalog. Codic. astrolog. erklärt unter Beibringung von Parallelen Lorenzo Bianchi, Hess. Bl. für Volksk. XIII, 1914, 103 ff. — Aufgehobene Hände auf Grabdenkmälern sind nach A. J. Reinach und Picard, Bull. corr. hell. XXXVI, 1912, 277 f. Zeichen der Verfluchung für etwaige Grabschänder. Es werden Beispiele aus Sestos und Rheneia für diese vielleicht orientalische Sitte angeführt. — Bisweilen wird der Fluch gegen Frevler gerichtet, deren man nicht habhaft werden kann, z. B. gegen einen Dieb wie in dem Pap. Anastasi XLVI 70 ff., mit dem Preisendanz, Hess. Blätter f. Volksk. XII, 1913, 138 ff. einen Zauber bei Vassiliew, Anecd. Graeco-byzantina und einen im Cod. Germ. Palat. 229 der Heidelberger Universitätsbibliothek zusammenstellt. — Die Rachegebete von Rheneia sind nach Bergmann, Philol. LXX, 1911, 503 ff. nicht, wie Deißmann meinte, von der Gemeinde am Versöhnungstag gesprochen, sondern werden den beiden gemordeten jüdischen Mädchen in den Mund gelegt. Die Worte πᾶσα ψυχὴ ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ ταπεινοῦται μεθ' ἱκετείας sollen sich auf den bevorstehenden Sieg des Judentums beziehen. — Über den Fluch als eine körperlich niederfallende, auch über dem Fluchenden schwebende Macht s. Westermarck, Orig. and Development of Moral Ideas I 57 ff. —

Eine Verfluchung aus den Hawara Papyri teilt Milne, Arch. f. Papyrusforsch. V, 1913, 393, Nr. 12 mit. Beschworen wird ein übermenschlicher, aber dem Anubis untergeordneter Geist Euangelos, in dem man nach R. Wünsch, ebd. 397 entweder einen Heros oder den euphemistischen Ausdruck für einen *ἄγγελος χθόνιος*, oder den Namen eines bestimmten Toten zu erkennen hat.

Die John-Hopkins-Universität von Baltimore besitzt eine Sammlung von Defixiones, die auf Veranlassung von Harry Langford Wilson in einem Supplementheft zum Amer. Journ. Philol. XXXIII, 1912 (68 besonders gezählte Seiten) von † Sherwood Fox mit ausführlichen Indices herausgegeben werden. Vgl. u. ⟨*171*⟩. — Ebd. XXXIV, 1913, 74 ff. veröffentlicht Fox two Tabellae defixionum in the Royal Ontario Museum. — Die ins Wasser geworfenen Defixiones hatte Wünsch aus dem Glauben erklärt, daß die Geister der durch Schiffbruch Umgekommenen im Wasser hausen. Sherw. Fox ebd. XXXIII, 1912, 301 ff. meint, daß man mit dem Namen des Verfluchten diesen selbst ersäufen wollte. Ein ähnlicher Gedanke liegt nach Schwenn, Die Menschenopfer bei den Gr. u. Röm., RV u. V XV 3, 1915, 154 dem Argeeropfer zugrunde. Da der vermeintliche Eingang zur Unterwelt an vielen Orten in Seen und Quellen gesucht wurde, scheint mir erwägenswert, ob nicht die Fluchtafeln oder Puppen bisweilen deshalb in Wasser versenkt wurden, damit sie um so sicherer in die Hände der Unterirdischen gelangten.

Weit verbreitet war die Vorstellung, daß der *Name* nicht nur das Wesen einer Person ausdrücke, sondern diese auch vertrete, so daß man mit jenem auf diese wirken oder diese zur Erzielung der durch jenen wirklich oder vermeintlich ausgedrückten Wirkung benutzen könne. Wenn Johannes im Namen des zu erwartenden Messias tauft, so wollte er damit den Täuflingen von vornherein die zauberische Wirkung zuwenden, die nach der Anschauung der Geheimsekten von dem Namen des Erlösers ausging (Drews, Christusmythe I 25), — Ausführlich handelt über den Vorstellungskreis Kroll, Namenaberglaube bei Griechen und Römern, Mitt. der Schles. Ges. f. Volksk. Bd. XVI, 1914, 179 ff.; viele Beispiele dafür sammelt auch Abt, Apologie des Apul. 44 u. 150 ff. = RV u. V IV, 118 u. 224 ff. Es war deshalb, wofür C. Michel, Philologie et linguistique, Mél. off. à. L. Havet par ses amis, Paris 1909, Beispiele aus dem klassischen Altertum beibringt, unter Umständen aus Furcht vor Schadenzauber verboten, den wahren Namen einer Person (oder eines Ortes) zu nennen; vielfach wird „der Tod betrogen“, indem man den Namen des Kranken änderte (wie man an andern Orten

statt seiner auch eine Puppe begrub); s. Andrée, Zeitschr. d. Vereins f. Volksk. XIX, 1909, 203 f. — Kroll a. a. O. 195 führt einen byzantinischen Text aus dem 14. Jh. an, nach dem der Name des Toten geändert wird, damit er dem in der Luft schwirrenden bösen Geistern entgehen könne. — Wer den Namen der Dämonen kennt, verfügt über deren Macht. Vermutlich hängt es damit zusammen, daß Dinge oder Menschen, an deren Wohl und Unversehrtheit besonders viel liegt, einen zweiten bekommen, der entweder als heilig gilt und dann natürlich geheimgehalten wird, oder aber statt des bisherigen, auch weiter als eigentlicher Name geltenden Bezeichnung gebraucht werden muß. Namentlich im Schadenzauber ist die Kenntnis des Namens von großer Bedeutung.

Aber nicht bloß durch den Namen, auch durch Gegenstände und zwar selbst durch solche, die in keiner erkennbaren Beziehung zu dem standen, der verflucht werden sollte, aber in einen geheimnisvollen Zusammenhang zu ihm gebracht wurden, glaubte man das Leben oder Wohl eines Menschen bedrohen zu können. Zahlreiche Beispiele für die External Soul Life toke stellt Frazer, Balder the Beautiful (Golden Bough VII) II 95 ff. zusammen. Zu den Lebenszeichen, die außerhalb des Menschen angenommen wurden gehört z. B. die große Klasse der Schicksalsbäume (Frazer a. a. O. 159). Aber auch einzelne Teile des Körpers selbst wurden als Sitz der Seele betrachtet. Waser, der bereits in Roschers Myth. Lex. III. 3209 eine kurze Übersicht über diesen Vorstellungskreis gegeben hatte, spricht im Arch. f. Religionswiss. XVI, 1913, 381 über die Pupille als Seelenträger. Den Besitz eines solchen Körperteils, der als verhängnisvoll für das Leben seines rechtmäßigen Trägers galt, wurde natürlich auch beim Fluchzauber erstrebt und als wichtig für dessen Wirksamkeit betrachtet. Der Glaube hängt mit der Vorstellung zusammen, daß man durch den Teil einen Einfluß auf das Ganze gewinnen könne, mit dem man ihn sich in mystischem Zusammenhang dachte; welcher Teil zu diesem Zauber verwendet wurde, kam dabei weniger in Betracht, wenn man sich nur leicht in seinen Besitz setzen konnte. — Ein solcher Gegenstand ist z. B. das *Haar*, über dessen Bedeutung im Zauber L. Sommer, Das Haar in Religion und Aberglauben der Griechen, Münch., Diss. 1912 und Schredelseker, De superstitionibus quae ad crines pertinent, Dissert. Heidelberg 1913 handeln. Die durch Kroll angeregte Arbeit Sommers behandelt in ihrem Hauptteil (18 ff.) die Haarweihe; von dem sonstigen Inhalt ist hervorzuheben die Beschwörung bei Haar und Bart (13 ff.), die Be-

deutung eines einzelnen Haares für das Leben seines Trägers (16 ff.), das Abschneiden des Haares durch Thanatos (61), Haarschur in der Trauer (64). S. 23 wird bestritten, daß an dem Fest der Kureotis, dessen Name von κούρειον und κείρειν abgeleitet wird, das Haar von *Kindern* geweiht wurde: „das Haaropfer bei der *Geschlechtsreife* ist der weitaus älteste und eigentliche Zweck des Festes gewesen, die Eintragung in die Listen ist jüngeren Datums". — Schredelseker hat, ohne von Sommers gleichartiger Arbeit zu wissen, auf A. Dieterichs Veranlassung seine Untersuchung begonnen und sie nach dessen Tode unter Anleitung von Boll und Schoell zu Ende geführt, wobei seine Ergebnisse meist mit denen seines Vorgängers übereinstimmen. In dem Abschnitt über das Haar als Sitz der Kraft (22) wird aus diesem Glauben die Langhaarigkeit von Göttern und Fürsten und (29) die Berührung des Bartes bei der Bitte (z. B. *Α* 501 f.; *Θ* 371; *Κ* 454 ff.; Eur. '*Ex.* 344) erklärt; S. 48 ff. ist von der Haarweihe, S. 63 ff. von der Auflösung der Haare beim Opfer, S. 65 ff. von der Bedeutung der Haare im Zauber die Rede. — Haarweihe der argivischen Bräute folgert Eitrem, Philol. LXXII, 1913, 444 ff. aus argivischen Münzen, welche Hera mit geschorenen Haaren darstellen und aus dem Abzeichen der Schere, das ein Bild der Göttin trug. — Nach Eitrem, Hermes und die Toten, Christ. Vidensk. Selsk. Forh. 1909, 23, 1 waren Haaropfer besonders im Totenkult üblich. — Wer sein Haar einer Gottheit oder einem heroischen Wesen weiht, wofür auch Séchan, Rev. ét gr. XXIV, 1911, 120 Beispiele sammelt, gibt symbolisch sich selbst hin. — Mit dem Haar, über dessen Bedeutung als Sitz der Seele auch Waser, Arch. f. Religionswiss. XVI, 1913, 381, Güntert, Sitzungsber. Heidelb. AW VI, 1915, 11 ff. und S. Reinach, Samson 1912, S. 23 ff. handeln, wird gewissermaßen der Lebensfaden abgeschnitten; es ist daher zweifelhaft, ob das Abschneiden von Didos Haar durch Proserpina bei Verg. Aen. IV, 698, wie S. Reinach, Rev. arch. IVxvii, 1911[1], 192 aus dem Beiwort flavus folgert, auf ein besonderes Schicksalshaar geht, denn wenn sich auch der Glaube an ein solches aus dem an die Bedeutung des Haares überhaupt leicht entwickeln konnte, so bestand doch die ursprüngliche Vorstellung daneben fort. — Daß man sich durch das Haaropfer in die Macht der Dämons stellte, nimmt auch Schwenn, Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern (RV u. V XV 3, 1915) S. 86 an; die Erwartung soll aber gewesen sein, daß der dem Menschen wohlwollende Überirdische die dadurch erlangte Macht nur zum Besten

seines Schützlings ausnutzen werde. — Über die Seele im Haar handelt ferner Frazer, Balder the Beautiful (= Golden Bough VII) II an mehreren Stellen, z. B. 158; 165; ebd. 103 werden Parallelen zur Nisos- und Pterelaossage gesammelt.

Viele „anthropologische" Beispiele zum Schadenzauber mit Hilfe von Haaren, Nägeln (in griechischen Texten selten erwähnt. Abt, Apol. d. Apul. 107 = RV u. V, IV 181) oder einem *Bilde* des Verfluchten, das ebenfalls diesen vertreten kann, sammelt Berkusky, Arch. f. Anthropol. n. F. XI, 1912, S. 88 ff. — Im Catal. cod. astrol. III 42 wird ein Zauber mit dem Bilde dessen beschrieben, dessen Ruhm man sich aneignen möchte; Parallelen führt L. Bianchi, Hess. Blätt. f. Volksk. XIII, 1914, 111 an. — Über das Verbrennen des Bildes im Schadenzauber vgl. Penquitt, De Didonis Vergilianae exitu, Königsberg Diss. 1910, S. 35 ff. — Die Sitte der *Rachepuppen* behandeln Ad. Abt, Apol. des Apul. 79 ff. = RV u. V., IV 153 ff. im Anschluß an Apul. ap. 30 und sehr gründlich Fr. Skutsch, Festschr. der schles. Ges. f. Volksk. 1911, S. 529 ff. im Anschluß an eine Stelle in Goethes Götz von Berlichingen. Verg. Ecl. VIII 80 wird von Sk. als die sinnlose Vermischung zweier sich ausschließender Vorstellungen gedeutet: der Dichter soll in seiner Quelle — etwa einem Theokritkommentar — gefunden haben ἐκ κηροῦ ἢ ἐκ πηλοῦ. Zahlreiche Beispiele von Rachepuppen aus dem Mittelalter und der Neuzeit werden angeführt. — Parallelen aus Nordeuropa, Mexiko und Australien bringt Pagenstecher, Arch. f. Religionswissensch. XV, 1912, 313 bei. — Als Rachepuppen faßt Mariani, Auson. IV, 1909, 39 ff. zwei nackte Bleistatuetten aus einem etruskischen Grab; S. 42 werden ähnliche Bilder angeführt; Cumont, Compt. rend. AIBL 1913, 412 ff. veröffentlicht eine in einem Bleikästchen (einem Abbild des Sarges?) zu Athen gefundene, ebenfalls zum Behexen dienende Bleifigur; er vergleicht die Geschichte von dem behexten Theophilos in den Martyr. S. Cyri et Joh. (Migne P. G. LXXXVII 3, 3542). — Ein Verfluchungszauber mit Hilfe des Bildes ist auch in dem Argeeropfer gesehen worden ⟨*vgl. S. 167*⟩.

Eines der am häufigsten Schaden stiftenden Mittel ist der „*böse Blick*" über den der Ophthalmologe S. Seligmann, Der böse Blick und Verwandtes, Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker, 2 Bde., Berl. 1910 ein auch für die Religionsforschung wichtiges Werk verfaßt hat. Außer der Sammlung des ungeheuren Stoffs, zu dem Wünsch, Berl. Phil. Wochenschr. XXXI, 1911, 77 f. noch Nachträge gibt, ist besonders erwähnenswert die medizinische Untersuchung über die Eigenschaften

des Auges, die den Glauben an die Wirkung des bösen Blicks bei so vielen Völkern entstehen ließen. — Eine Formel, um diesen Fluchzauber von einem Hause fernzuhalten, bietet ein Mosaik aus El Hauria in Afrika; vgl. Merlin, Compte rend. AIBL 1907, 802. Das Fortleben dieses Aberglaubens bespricht B. Schmidt, Der böse Blick und ähnlicher Zauber im neugriechischen Volksglauben, Neue Jbb. XXXI, 1913, 574 ff. Nachträge gibt S. Seligmann, Hess. Blätt. f. Volksk. XIII, 1914, 124 ff. Der böse Blick wurde als Wolfsblick bezeichnet (Plin. n. h. VIII 80), womit Blinkenberg, Herm. L, 1915 282 den Telchinen Lykos und den wahrscheinlich von einem Mitglied der Phyle der Telchinen geführten Namen Lykopadas in der lindischen Tempelchronik vergleicht. —

Viel beachtet wurden in der Berichtszeit die *Inschriften mit Verfluchungen* (*καταδεσμοί*, Defixiones). R. Wünsch gab in Lietzmanns „Kl. Texten für Vorlesungen und Übungen". Antike Fluchtafeln, Bonn 1907 mit Erklärungen heraus; eine zweite Auflage erschien 1912. Derselbe veröffentlicht (Arch. f. Religionswiss. XII, 1909, 36 ff.) drei wahrscheinlich aus den Gräbern der via Latina stammende Fluchtafeln aus Blei und (Bonner Jbb. CXIX, 1910, 1 ff.) Laminae litteratae des Trierer Amphitheaters. Sherwood Fox' Arbeit über die Tabellae Defixionum der John Hopkins-Universität kenne ich nur aus dem Auszug Rev. arch. IVxx, 1912², 451 ff. Vgl. o. ⟨*167*⟩. — Über die Verfluchung, die der römische Feldherr an einem beliebigen, so gewissermaßen zum Sühnopfer für das Heer gestempelten Soldaten vollziehen konnte und nicht selten an sich selbst vollzog, und über die rechtlichen Folgen einer solchen Devotion handelt Schwenn, Menschenopfer bei Griechen und Römern, RV u. V, XV 3, 1915, 158 ff.

Über *Gottesurteile* in Sardinien (s. Solin. 4, 6) vgl. Pettazzoni, Rendiconti RAL Vxix, 1910, 103 ff., 236 ff.; über Gottesurteile als Keuschheitsprobe Ad. Adamantios, *Λαογραφία* III, 1911/2, 51 ff.; 390 ff. — Ein Gottesurteil durch Gift erschließt S. Reinach, Rev. arch. IV s. XL, 1908¹, 236 ff. = Cult., myth., rel. III 254 ff. aus Liv. VIII 18, 8 f. für Rom.

Die alte Auffassung, daß der *Eid* ursprünglich eine Selbstverfluchung war, sucht Richard M. Meyer, Arch. f. Religionsw. XV, 1912, 435 ff. gegen Hirzel, Oldenberg, Schrader u. a. zu verteidigen. Den Gegenstand, den man beim Eid berührt (das Haupt der Kinder, die Waffen usw.), setzte man, wie Meyer — ebenfalls der älteren Deutung folgend — bemerkt, beim Eid gewissermaßen zum Pfand; erst später soll das Angefaßte (oder die in ihm ver-

mutete göttliche Macht) als Zeuge gedacht sein. — Auch P. Stengel denkt sich in dem Artikel „Opfergebräuche" (Herm. XLIX, 1914, 78 ff.) den Eid als Selbstverfluchung (91). Die τόμια, die Geschlechtsteile des Opfertieres, wurden beim Eidopfer auf die Erde geworfen oder blieben (Aristot. Ἀθην. πολ. 55) auf einem Stein liegen; gewöhnlich trat der Schwörende darauf und faßte die σπλάγχνα (die als Sitz der Lebenskraft der Opfertiere galten), indem er sich zu dem gleichen Schicksal wie diese verfluchte. Die Eingeweide wurden darauf verbrannt. Statt ihrer konnten auch das Haar oder die τόμια angefaßt werden. Der Leib der Tiere wurde ursprünglich vernichtet, später bisweilen liegen gelassen und dann von anderen Unbeteiligten gegessen. — Über die Sitte, beim Eid ein heiliges Tier zu schlachten und zwischen den zerteilten Stücken hindurchzugehen (Dikt. I 15; II 49; V 10; Genes. XV 10, Jerem. XXXIV 18), vgl. A. Reinach, Rev. hist. rel. LXVIII, 1913, 138 ff. Ähnliche Gebräuche herrschten bei der Lustration des makedonischen Heeres ⟨*s. Kriegsopfer*⟩ und auch im Heilzauber. Vgl. im allgemeinen Eitrem, Beiträge zur griechischen Religionsgeschichte (Vidensk. Skrift. Kristiania 1917, II 2, S. 9 ff.), der diese bisweilen zu Menschenopfern ⟨*s. das.*⟩ gesteigerten Gebräuche für kathartisch hält. — Über die Bedeutung der Weinspende beim Eidopfer s. Kircher, Die sakrale Bedeutung d. Weines im Altert. (RV u. V, IX 2) 22 ff., der sie nicht wie v. Fritze als für die olympischen Götter bestimmt, sondern lediglich als eine Veranschaulichung des Fluches auffaßt; über die religiöse Bedeutung des Fetialeneides handeln Reid, Journ. Rom. Stud. II, 1912, 47 ff., und T. Frank, Class. Philol. VII, 1912, 335 ff. Reid hatte bestritten, daß der Silex des Fetialen ein Fetisch des Iuppiter Feretrius war; Polyb. III 25 soll die alte Formel iurare Iovem lapidem mißdeutend durch (ὀμνύειν) Δία λίθον wiedergegeben haben, da er die Konstruktion mit dem doppelten Akkusativ nicht verstand. Die von der Arx genommene verbena führten nach Reid 47 f. die Fetialen mit, weil sie den römischen Boden symbolisch vertraten, auf dem allein rechtsgültige Verträge abgeschlossen werden konnten. — Über die griechische Sitte, bei einem mit Salz bestreuten Tisch zu schwören (Archil. fr. 96 [82] bei Orig. Κελσ. II 21, S. 151, 27 K.), bringt Wilcken, Arch. f. Papyrusf. V, 1913, 415 eine Parallele aus einem Cairener Papyrus bei. — In der Versenkung der Metallstücke, die S. Reinach als Mariage avec la mer gedeutet hat, erkennt P. Perdrizet, Rev. ét. anc. XIV, 1912, 357 ff. ein Eidsymbol. Die Versenkung des πεδέων ξεῦγος (Herod.

VII 35) durch Xerxes muß nach Perdrizet bei der Erklärung außer Spiel bleiben, da sie nur auf einem Mißverständnis von Aisch. Per. 744 beruhe; der Dichter habe nur die Überbrückung des Hellesponts gemeint. Die Zeremonie der Phokaier (Herod. I 165) und des Aristeides (Aristot. Ἀθην. πολ. 23; Plut. Ἀριστ. 25), die einen μύδρος versenken, hat nach Perdrizet mit Ketten und Ringen nichts zu tun; die Handlung drückt nur aus, was in Worten lauten würde: „so lange dieser Klumpen nicht aus dem Meere wieder auftaucht". Auch der Ring des Polykrates und der von Theseus heraufgeholte des Minos sollen nicht die durch eine Heirat mit dem Meer erlangte Seeherrschaft bezeichnen.

5) Heil- und Abwehrzauber.

O. Weinreich, Antike Heilungswunder, Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer (RV u. V, VIII 1), Gießen 1910 behandelt im ersten Kapitel, das unter dem Titel *ΘΕΟΥ ΧΕΙΡ* als Heidelberger Dissertation 1908 erschien, das Handauflegen. Obwohl es dem Vf. weniger darauf ankommt, eine möglichst vollständige Sammlung anzulegen, als darauf, an einzelnen Typen den Formen nachzugehen, in denen sich der Wunderglaube äußert, ergibt sich aus seinen Zusammenstellungen doch, daß diejenige Art des Glaubens an übernatürliche Kräfte, die man als die primitivste betrachten möchte, der Glaube an die *persönliche Kraft eines Wundertäters*, im Altertum verhältnismäßig selten bezeugt ist: sie haftet fast nur an Philosophen und Herrschern. Der Beiname mancher hellenistischer Fürsten Σωτήρ wird (S. 75) darauf bezogen. K. II handelt über Traumheiligungen, III über heilende Statuen. Im öffentlichen Kult ist der Glaube an übernatürliche Kräfte einzelner Menschen fast verschwunden: der griechische und der italische Priester ist im allgemeinen kein Wundertäter. Wo die Heilungen, die bei den Tempeln vorkommen sollten, überhaupt noch als Wunder gefaßt wurden, paßte man sie der umgewandelten religiösen Auffassung dadurch an, daß sie Gottheiten wie Asklepios, Apollon, Zeus usw. zugeschrieben wurden (auch die Namen Hyperdexios, Hyperdexia werden von Weinreich 41 auf die Heilkraft bezogen), die an die Stelle des Zauberers getreten waren. Murray in Maretts Anthropology and the Class. 77 glaubt sogar, daß θεός, das er zu πολύθεστος, θέσσασθαι, feriae, festus stellt, ursprünglich den für einen Gott gehaltenen „Medizinmann" bezeichnete, und daß der Glaube an höhere, jenseits des Zauberers und der sichtbaren Welt stehende Göttermächte den eigentlichen

Fortschritt von der vorhellenischen zur hellenischen Religion darstelle. Diese Gottheiten sind dann oft zu heroischen Wesen wie Amphiaraos, Trophonios (Weinreich 99), Helena (ebd. 51) geworden. Nicht selten treten für die übernatürlichen Wesen deren Statuen oder Abzeichen ein. Die dämonische Macht, die auch in Griechenland einzelnen Gegenständen teils infolge ihrer Herkunft (wie den Aerolithen), teils wegen anderer auffallender Eigenschaften zugeschrieben wurde, sollte sich natürlich auch in der Macht äußern, Krankheiten oder auch anderes Unglück zu heilen oder zu verhüten. So entsteht der Glaube an *Amulette*; das Wort lautete nach Stowasser, Wien. Stud. XXXII, 1910[1], 160 eigentlich „hamuletum" und bezeichnete einen „mit einem Haken versehenen Gegenstand"; dagegen ist nach Wünsch, Glotta II, 1910, 219 ff. amuletum soviel als amulum, ἄμυλον, die aus nicht in der Mühle gemahlenem, sondern zerstampftem Getreide bereitete Speise, der man allerhand zauberhafte Wirkungen zuschrieb und die daher in vielfachen Zusammensetzungen als Heilmittel verwendet wurde (Plin. n. h. XX 148; XXII 137; XXIII 117, 126, 144; XXVI 49; XXIX 41, 47; XXX 78, 126). — An Wünsch schließt sich Skutsch ebd. 398 ff. an. — Nach Kropatschek, De amuletorum apud antiquos usu, Diss. Greifsw. 1907, der in dem ersten der beiden veröffentlichten Kapitel ausführlich über die φυλακτήρια spricht, glaubte man ursprünglich durch den auf dem Amulett eingegrabenen Zauberspruch oder durch den göttlichen Namen den bösen Dämon bezwingen zu können; später erst wurde nach Kropatschek Spruch oder Name fortgelassen, und beliebige Dinge, denen magische Kraft zugeschrieben wurde, konnten als περιάμματα dienen. — Einzelne Zusätze gibt C. J(ullian), Rev. ét. anc. XIII. 1911, 198. — Ein silbernes Amulett veröffentlicht R. Wünsch, Arch. f. Religionswissensch. XII, 1909, 24 ff. Die längere apotropäische griechische Inschrift bietet wenig Griechisches, mehr Ägyptisches (Osornophris, Knephi, Set) und Jüdisches (Abrias, Alarphot, Moses). — Saintyves, Talismans et reliques tombés du ciel, Rev. des ét. ethnogr. et sociol. II, 1909, 175 ff., Rev. ethn. et soc. I, 1910, 50 ff.; 103 ff. sammelt namentlich christliche Überlieferungen für den in der Überschrift bezeichneten Aberglauben, den er aus der Vorstellung vom Blitzstein herleitet. — „Die Amulette der alten Ägypter" ist ein Aufsatz von A. Wiedemann, Der alte Orient XII 1, Leipzig 1910, betitelt. — Déonna, Talismans magiques trouvés dans l'île de Thasos, Rev. ét. gr. XX, 1907, 364 ff. erklärt das Buchstaben- und Zahlenspiel auf

mehreren „magischen“ Metalldisken, die im Ausgang des Mittelalters angefertigt sind, als eine Nachwirkung der antiken Magie. — Den Amuletten stehen begrifflich nahe die unverletzlichen Waffen, die Palladien. Vergleichen lassen sich auch besondere Umstände, durch die Einzelne oder Städte unbezwingbar gemacht werden können. Daß der Glaube an solchen dämonischen Schutz schon Homer bekannt war und nur deshalb nicht von ihm hervorgehoben wird, weil er dem Zauberwesen überhaupt abgeneigt ist, will Paton, Class. Rev. XXVI, 1912, 1 ff. erweisen. Schon die erste Rüstung des Achilleus soll unverletzlich gewesen sein, da Patroklos erst getötet wird, als Apollon sie ihm abgestreift hat und Hektor nur an der Stelle, wo sie eine Lücke hatte, verwundbar ist. Auch wäre nach Paton Patroklos Sieger gewesen, wenn er nicht gegen Achilleus' Befehl in das Gebiet des Stadtgottes Apollon eingedrungen wäre. — Als Palladion diente nach Svoronos, Journ. intern. d'antiqu. num. XVI, 1914, 98 ff. Schiffen die *στυλίς* auf der *πρύμνη*. Dort wurden auch die Schutzgötter des Schiffes dargestellt (Val. Fl. VIII 203; vgl. den attischen Heros *κατὰ πρύμναν*, Clem. *προτρ.* II 40, 2, S. 35 Po.), doch geschah dies mehr auf großen Luxusschiffen; auf Kriegs- und Handelsfahrzeugen, für die eine so schwere Belastung störend war, ersetzte man sie durch die Flaggenstange. Svoronos vergleicht (102) das *ξύλον ἱερόν* der dodonaiischen Eiche auf der Argo. — Über Palladien als Blitzableiter s. u. ⟨*Wetterzauber*⟩. — Daß bisweilen die Fetische, von denen Heilung erhofft wurde, die Form von ***Fingern*** haben, erklärt sich vielleicht z. T. aus dem alten Glauben an die Heilkraft der Finger, wofür Weniger, Klio VII, 1907, 173 f. und Weinreich, Antike Heilungswunder 33 f., 45, 2 viele Belege sammeln. — Mehrere Arten des „guten Zaubers“ lebten nur im niederen Aberglauben fort: Krankheiten wurden auf Sühnepuppen übergeleitet, wofür Scheftelowitz, Arch. f. Relig. XVII, 1914, 192 Beispiele beibringt, Dämonen an bestimmte Orte gebannt, worüber Wünsch, Festschr. d. Schles. Gesellsch. f. Volksk., 1910, S. 9 ff., und Fr. Pradel, Griech. u. süditalien. Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters, 103 ff. (RV u. V III, 3, 355 ff.) handeln. Bisweilen wurde der Heilzauber nachträglich seines übernatürlichen Charakters entkleidet und als notwendige Folge eines natürlichen Vorgangs betrachtet. Dieser Weg, der um so gangbarer war, als von Anfang an im Heilzauber solche Maßregeln bevorzugt waren, die vermeintlich oder auch wirklich die erhoffte günstige Wirkung zu erzielen geeignet waren, führte zur

Volksmedizin, deren Entwicklung zwar nicht mehr zur Religionsgeschichte gehört, aber doch für diese wichtig ist, weil sich in ihr viele und zwar oft gerade sehr alte religiöse Vorstellungen erhalten haben. Eine Übersicht über diesen Teil der Heilkunde geben O. v. Hovorka und A. Kronfeld, Vergleichende Volksmedizin, eine Darstellung volksmedizinischer Sitten und Gebräuche, Anschauungen und Heilfaktoren des Aberglaubens und der Zaubermedizin unter Mitwirkung von Fachgelehrten herausgegeben. 2 Bde. Stuttgart 1908/9. Der erste, alphabetisch geordnete Band sollte die Lehre von den Ursachen, dem Wesen und der Heilung der Krankheiten geben; der zweite, spezielle Teil ist in folgender Weise geordnet: 1. Innere Medizin, 2. Chirurgie, 3. Geburtshilfe, 4. Kinderheilkunde, 5. Hautkrankheiten, 6. Augenkrankheiten, 7. Ohrenkrankheiten, 8. Zahnheilkunde, 9. Zaubermedizin. Die griechisch-römische Volksmedizin, die mit religiösen Vorstellungen vielfach zusammenhängt und teilweise aus solchen hervorgegangen ist, wird ausgiebig herangezogen, aber in der ungeheuren Masse der hier zusammengetragenen Vorstellungen, von denen fast jede einzelne trotz des großen Umfangs des Werkes nur oberflächlich behandelt werden konnte, treten diese Beziehungen doch mehr zurück, als der Religionshistoriker zunächst erwartet. Wäre das Buch sorgfältiger gearbeitet oder enthielte es wenigstens genaue Quellenangaben, die eine Nachprüfung ermöglichten, so würde es trotzdem auch für die Geschichte der Mythen und Kulte einem dringenden Bedürfnis abhelfen. — Über die volksmedizinische Literatur der Jahre 1909—1912 berichtet M. Höfler, Arch. f. Religionswiss. XVI, 1913, 598 ff. — Viele mit der populären Heilkunde zusammenhängende Gebräuche werden gelegentlich, aber mit der bei Frazer fast selbstverständlichen Ausführlichkeit in dessen Golden Bough behandelt, so der Gebrauch des Wermuts VII II, 58 ff.

Ein anderes Gebiet, auf dem sich Reste des alten Heilzaubers erhalten haben, sind die *Reinheitsvorschriften,* die sich besonders auf Kleidung, Nahrung und den Geschlechtsverkehr beziehen, und die *Reinigungsgebräuche.* Von den volkstümlichen Gesundheitsregeln unterscheiden sie sich dadurch, daß sie auch später als religiöse Gebote empfunden wurden und gleich diesen die Neigung haben, sittliche Bedeutung anzunehmen. Aber durch Götter wird die Reinigung so wenig herbeigeführt wie durch gottbegnadete Menschen; vielmehr hat der einzelne die Pflicht und auch die Kraft, sich durch Befolgung der bestehenden Vorschriften gegen Verunreinigung zu schützen. Ganz sicher sind diese Unter-

scheidungen nun freilich besonders in der älteren Periode nicht; noch in der Zeit, deren Kultur sich im Mythos spiegelt, werden Sühnungen von schwererer Verschuldung nicht bloß an Heiligtümern, sondern auch mit Hilfe besonderer Sühnegottheiten vollzogen, die selbst später bisweilen angerufen werden; und andererseits haben in ältester Zeit Gebräuche, die später zu einfachen hygienischen Maßnahmen abgeblaßt sind, noch religiöse Bedeutung. Es müssen daher im folgenden Arbeiten zur Sprache kommen, die auch früher schon hätten genannt werden können. Es wird zwar nicht in jedem einzelnen Fall, aber doch im allgemeinen der geschichtlichen Entwicklung entsprechen, wenn zunächst die äußerlichen, auf die *Tracht* bezüglichen Vorschriften ins Auge gefaßt werden.

Heckenbach, De nuditate sacra sacrisque vinculis (RV u. V, IX 3) 1911 behandelt im ersten Kapitel die *Entblößung* (auch die Barfüßigkeit) im Kultus, das zweite geht auf den Aberglauben, das dritte auf Reste der antiken Sitte im Christentum ein. Ebenso ist der zweite Teil gegliedert, der die heiligen Binden und Knoten und vor allem deren Lösung, auch die Auflösung der Haare betrifft. Der Wert der Arbeit besteht in der Sammlung des Stoffes, die Verweisungen sind jedoch nicht immer zuverlässig. — Vgl. über denselben Gegenstand Oppenheim, Wiener Stud. XXX, 1908, 163 f., der besonders die Zauberei ins Auge faßt, und die durch Studniczka angeregte Untersuchung von W. R. Müller, Nacktheit und Entblößung in der altorientalischen und älteren griechischen Kunst, Leipzig 1906, S. 79 ff. Im rituellen Gebrauch ist Nacktheit für Ägypten nicht nachweisbar, wohl aber Nacktheit und Entblößung wenigstens des Mannes für Babylonien (32); in Syrien begegnet Entblößung des Oberkörpers in der Trauer und im Totenkult, bei den Israeliten als Demütigung vor Gott auch im Kult (46); in der altgriechischen Kultur, von der die sogen. geometrische Kunst Kunde gibt, entblößen sich Männer und Frauen teilweis im Totenkult (78, 82 f.), im attischen Kult der Blütezeit fehlt das nackte Weib. — Daß die Luperci den Umlauf ursprünglich ganz nackt veranstalteten, glaubt L. Deubner, Arch. f. Religionsgesch. XIII, 1910, 491, dem sich W. F. Otto, Philol. LXXII, 1913, 181 anschließt. — Über die eigentümliche Vorstellung, wonach das Erblicken der Geschlechtsteile eines nahen Verwandten verboten ist, spricht Dussaud, Rev. hist. rel. LIX, 1909 [1], 222 f. im Anschluß an Genes. 9, 22 f. — Vielfach ist über die weitverbreitete noch jetzt im Islam herrschende Sitte gehandelt worden, beim Be-

treten heiliger Stätten und beim Gottesdienst beide Füße oder wenigstens den einen zu entblößen. Bildliche Darstellungen von Opferern, die nur an einem Fuß Sandalen oder Schuh haben, verzeichnet Katharine Esdaile, Journ. Hell. Stud. XXIX, 1909, 2. Noch immer gehen die Meinungen über den zugrunde liegenden Gedanken weit auseinander. Nach Penquitt, De Didonis Vergilianae exitu, Königsb. Diss. 1910, S. 53 hoffte man, daß die magischen Kräfte der Erde leichter in den Barfüßigen eindrängen; ähnlich erklärt Weinreich, Hess. Blätt. f. Volksk. X, 1911, 129 f., 212, der u. a. auch an den *παῖς ἀφ' ἑστίας* auf von K. Esdaile erwähnten Kultdarstellungen erinnert, die Sitte aus dem Bestreben, einen möglichst innigen Kontakt des Menschen mit einem irgendwie kraftbegabten Medium herzustellen. Dagegen glauben Wächter, Reinheitsvorschr. (RV u. V, IX, 1910, 23 ff. und Heckenbach, De nuditate sacra (ebd. IX 3, 1911) S. 23 ff. daß man beim Opfer keinen Knoten haben durfte, weil den Bändern, die den Schuh befestigten, eine die Wirkung des Ritus beeinträchtigende Kraft zugeschrieben wurde. Daß auch beim Orakel der eine Fuß entblößt ward, folgert Hauser, Österr. Jahresh. XVI, 1913, 57 ff. aus dem Asklepios auf dem Omphalos (Relief aus dem athenischen Asklepieion, ca. 420 v. Chr.) und aus der von ihm für eine Pythia gehaltenen „Schutzflehenden" des Palazzo Barberini. — W. Amelung, Diss. della pontific. accad. di arch. II IX, 1907, 113 ff. leitet die Entblößung des einen Fußes teils aus dem Bestreben der so dargestellten Menschen her, als Wahnsinnige Aufsehen zu erregen, teils aber aus dem Kult der Unterirdischen. Deshalb ist nach Amelung auf den meisten Darstellungen dieser Art der *linke* Fuß, der wie die linke Hand als den Unterirdischen geweiht galt, ohne Sandale. — Zur Entblößung der Füße steht in merkwürdigem Gegensatz die von Dieterich, Kl. Schr. 440 ff. besprochene *Bedeckung der Hände*, mit denen man sich dem Heiligen naht. Schon die altpersische Etikette verlangt, daß man vor den König nur trat, nachdem man die Arme in die langen Scheinärmel (*χόραι*) der *κάνδυς* gesteckt hatte (Xenoph. *Ἑλλ.* II 1, 8; vgl. *Κύρ. παιδ.* VIII 3, 10); in hellenistischer Zeit begegnet Verhüllung der Hände auch im Gottesdienst, wird von einem der späteren Kaiser, wahrscheinlich Diocletian in die römische Hofsitte eingeführt und findet sich oft auf mittelalterlichen Denkmälern, wo z. B. Heilige die Abzeichen ihres Märtyrertums oder andere heilige Gegenstände in verhüllter Hand tragen. Im Gegensatz zu Diels, der für die Verhüllung des Körpers oder des Gesichtes beim

Opfer einen kathartischen Zweck annahm, glaubt Deubner, Arch. f. Religionsw. VIII, 1908, Beih. S. 70 ff., daß es sich, wie man früher vorausgesetzt hatte, darum handelte, jede Störung fernzuhalten.

Zur festlichen Tracht gehört im späteren griechischen Kult auch der Blumenschmuck, den nicht nur meist die feiernden Menschen, sondern auch der Festplatz, der Altar und oft die Opfergeräte tragen. Obwohl diese Sitte nicht aus alten Reinheitsvorschriften erwachsen ist, wird sie später doch ähnlich wie diese behandelt: Unreinheit und Entweihung schließt in der Regel den Festkranz aus. J. Klein, der in einem Gymnasialprogramm zu Günzburg, Der Kranz bei den alten Griechen, eine religionsgeschichtliche Studie auf Grund der Denkmäler, 1912 diese Sitte eingehend besprochen hat, betont m. R. den religiösen Charakter des Kranzes, den er z. B. (26 ff.) auch beim Symposion annimmt. Vgl. auch J. Koechling, De coronarum apud antiquos vi atque usu, RV u. V, XV 2.

Mit der Entkleidung sind namentlich im Zauber öfters andere *Unanständigkeiten* verbunden, die daher von Heckenbach, De nuditate sacra ⟨*o. 177*⟩ ebenfalls behandelt sind. Daß mit den Abbildern der Geschlechtsteile die Fruchtbarkeit der Erde gesteigert werden sollte, trifft zwar in einzelnen Fällen zu, doch geht der Vf. z. T. zu weit, z. B. wenn er (S. 59) mit Kaibel die Daktyloi Idaioi hierher zieht. — Hartland, Anthropological Essays presented to E. B. Tylor in honour of his 75th Birthday 1907, 189 ff. stellt zahlreiche Zeugnisse für die sakrale Prostitution zusammen, die er für einen Pubertätsritus hält. S. 201 wird ein bekannter römischer Hochzeitsbrauch als symbolische Defloration gedeutet und mit der im indischen Sivakult geübten wirklichen Defloration verglichen. — Der älteste griechische und wahrscheinlich auch schon der vorgriechische Kult enthielt Riten, die dem von L. v. Schröder, Mysterium und Mimus, Leipz. 1908, S. 161 beschriebenen Zauber am Sonnenwendfest (Mahāvrata) entsprechen. Ein zur Keuschheit verpflichteter Priester (Brahmacārin) vereinigte sich an diesem Tage mit einer Dirne, wie das Kāṭhakam sagt, zur Erlangung der Geburt (oder der Zeugungskraft) des Jahres. v. Schröder erinnert an das Lied Ṛigveda I 179, das, wie er glaubt, für die Darstellung der ehelichen Vereinigung des Agastya und seiner Gattin Lopāmudrā bestimmt ist. Bestätigt sich diese Auffassung, so ist auch in Indien dieser obszöne Ritus für die älteste Zeit bezeugt, und zwar dient er hier dem agrarischen Fruchtbarkeitszauber, wie oft

in Griechenland. Als indogermanisch kann dennoch der Zauber, da ihn die Griechen von den älteren Bewohnern entlehnt zu haben scheinen, nicht gelten. — Eine ähnliche unanständige Pantomime, die der *κατσιβέλος* mit seiner Gattin auf einem Strohhaufen vor dem Haus aufführt, ist nach der Beschreibung von Dawkins, Journ. Hell. Stud. XXVI, 1906, 198 noch jetzt an manchen Stellen üblich. Auch in diesen häßlichen Gebräuchen sind Nachwirkungen uralter Begehungen zu vermuten, die einst die Fruchtbarkeit der Erde steigern sollten. — Andere Unanständigkeiten sollten eine *abwehrende* Kraft haben, z. B. die Geste, die jetzt namentlich in Italien vielfach als „die Feige zeigen" bezeichnet wird, und die auch im heutigen Griechenland unter dem Namen *φάσκελο* (B. Schmidt, Neue Jahrbb. 1913, 584 ff.) in Gebrauch ist; aus ihr erklärt A. B. Cook, Class. Rev. XXI, 1907, 133 den Ausdruck *συκοφάντης*. Vgl. o. ⟨*123*⟩. — Die abwehrende Kraft des Phallos liegt nach Wundt, Myth. und Rel. I 186 f. darin, daß er als Sitz der seelischen Kraft galt. — Im Gegensatz zu und doch z. T. in Verbindung mit den unanständigen Begehungen wird für andere, bisweilen gleichartige und demselben Zweck dienende, die *Keuschheit* der Teilnehmer verlangt. Oft muß der vermeintlichen geschlechtlichen Vereinigung mit dem dämonischen Wesen dauernde oder wenigstens zeitweilige Enthaltung von irdischem Liebesumgang vorhergehen. — Die aus diesem Grund oder auch aus anderen geforderte religiöse Abstinenz behandelt gründlich Eugen Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum (RV u. V, VI), Gießen 1910. Kultvorschriften, nach denen Knaben oder Mädchen (*παρθένοι* bezeichnet auch junge Frauen, wie F. selbst 163 ff. hervorhebt) einen Dienst zu versehen hatten, wären besser weggeblieben, und sicher gehören Opfer, welche jungfräuliche Bräute darbringen, nicht in eine Untersuchung über Keuschheitsvorschriften. Daß die S. 7 angeführten Zeugnisse für die Begründung der Keuschheit der Pythia nur auf boshaften Auslegungen christlicher Schriftsteller beruhen, hebt m. R. Nilsson, Arch. f. Religionsw. XII, 1909, 578 hervor. — Eisele, Neue Jahrbüch. XXIII, 1909, 625 billigt Frazers Vermutung, daß die Entmannung der Kybelepriester im Frühling ihre geschlechtliche Kraft in die Natur zur Erzeugung neuer Vegetation pflanzen sollte. Dem Berichterstatter erscheint es im Gegensatz dazu zweifelhaft, ob die Selbstverstümmelung der Galloi in die Zeit hinaufreiche, wo die Göttermutter noch die große Mutter Erde war und ihr Fest noch als aus einem Ackerbauzauber erwachsen verstanden wurde, ob sie nicht vielmehr erst im 6. Jh. eingeführt ist, als eine fanatische

dem Sinnengenuß und der Weltfreude abgeneigte Richtung sich in dem größten Teil der Kulturwelt geltend machte.

Als etwas Unreines war jedoch der Geschlechtsverkehr wahrscheinlich weit früher empfunden worden und deshalb hatten diejenigen, die sich in den Zustand besonderer *Reinheit* erheben wollten, ihn gemieden. — Das Wort, mit dem später vorzugsweise die religiöse Keuschheit bezeichnet wird, ἁγνεία, bedeutet wie Fehrle, Die kult. Keuschheit im Altertum S. 42 ff. auseinandersetzt, ursprünglich überhaupt die durch Sühnung und religiöse Reinigung herbeigeführte Reinheit; auch castus hat (ebd. 206 ff.) ursprünglich eine allgemeine Bedeutung gehabt. Beide Wörter bezeichnen aber gewöhnlich einen Grad der Reinheit und die zu dessen Erreichung notwendigen Maßregeln, insofern sie über das Maß hinausgehen, in dem alle Menschen ohne Unterschied und dauernd zu sein streben müssen. Innerhalb dieser Bedeutung fordert Deubner, Arch. f. Religionsw. 1913, 127 ff. die scharfe Unterscheidung der *kathartischen*, d. h. auf Beseitigung vorhandener Unreinheit und der *apotropäischen*, d. h. auf Fernhaltung künftiger Unreinheit gerichteten Riten; beide Auffassungen werden aber bisweilen mit derselben Maßregel verbunden und gehen dann ineinander über. So erklärt sich nach Deubner a. a. O. 134 (vgl. den Vortrag auf dem 4. religionsgesch. Kongress, Acts S. 135), daß die wesentlich apotropäische Begehung des lustrum mit einem Wort bezeichnet wird, das ursprünglich ein Reinigungsmittel, also eine κάθαρσις, die Beseitigung eines bereits Unreinen bedeutete, denn lustrum condere heißt eigentlich das Spülicht, das unrein gewordene Reinigungswasser begraben. Ursprünglich waren beide Maßregeln verbunden; es hatte sich aber nur die eine erhalten und zwar gerade die, welche zum Namen nicht paßte, so daß man sogar die Umwandlung der Felder und die apotropäischen Suovetaurilia als Lustratio bezeichnen konnte. Auch Warde Fowler leitet in dem Sammelband Anthropology and the Class. S. 169 ff. (in der Übersetzung von Hoops, Heidelberg 1908, S. 201 ff.) lustrum mit Varro L. L. VI 11 von luere ab; später erhielt das Wort die Bedeutung „langsam wandern" (z. B. Verg. Aen. I 608). Daß die lustratio je eine wirklich ethische, religiöse Bedeutung angenommen habe wie bei den Griechen bis zu einem gewissen Grade κάθαρσις, wird bestritten; erst die fremden Religionen haben eigentlich kathartische Begehungen nach Rom gebracht. — Vgl. über Lustrum auch Fowler, Religious Exper. Rom. People 209 ff.; das von Tib. II 1 beschriebene Fest wurde nach Fowler, Class. Rev. XXII, 1911, 36 im Frühling gefeiert,

ähnlich der Lustratio agri bei Verg. Georg. I 339 ff.; Ov. Fast. I 657 hat das auf die im Januar gefeierten Feriae sementivae = Lustratio pagi übertragen. — Über eine besondere Art des Lustrum, das Lustrum missum, das dann vorgenommen wurde, wenn in dem heiligen Bezirk der Arvalbrüder Bäume beseitigt werden mußten, geben die neuen Arvalakten Auskunft; vgl. Wissowa, Herm. *LII*, 1917, 325 f.

Über Vorgänge, die nach griechischer Anschauung Unreinheit herbeiführen, handelt Th. Wächter in einer von R. Herzog angeregten Untersuchung die teilweise als Tübinger Dissertation, Naumburg a. S. 1910, vollständig in RV u. V, IX 1, 1910 u. d. T. „Reinheitsvorschriften im griechischen Kult“ erschienen ist. Nachdem in der Einleitung zwischen *ἁγνεῖαι*, d. h. den vor oder während einer Kultbetätigung zu vermeidenden Handlungen und den vom Vf. nicht mitbehandelten *καθαρμοί*, den im Fall eingetretener Verunreinigung erforderlichen Sühnungen unterschieden ist, werden in § 1 die für das Betreten gewisser Heiligtümer und für die Darbringung einzelner Opfer gültigen Reinheitsvorschriften, die meist über das Maß der auch im täglichen Leben zu befolgenden Gebote hinausgehen, besprochen; § 2 behandelt insbesondere die Reinheit der Tracht. Es folgen längere Untersuchungen über die Herbeiführung der Unreinheit durch Geburt (§ 3), Menstruation (§ 4), Krankheiten (§ 5), Tod (§ 6) und Mord (§ 7). Ferner werden die Tiere (§ 8), Pflanzen (§ 9) und Metalle (§ 10) aufgeführt, denen Unreinheit zugeschrieben wurde. Den Beschluß bilden die Zeugnisse für den Ausschluß der Fremden (§ 11), Sklaven (§ 12) und Frauen (§ 13) von gewissen Opfern. Soweit es innerhalb dieses Rahmens möglich war, sind, wenn auch natürlich nicht alle einzelnen Zeugnisse, so doch die wesentlichen Arten der *ἁγνεῖαι* ziemlich vollständig gesammelt; eine absichtliche Lücke ist durch die Auslassung der durch geschlechtliche Vereinigung entstandenen Unreinheit veranlaßt, für die auf Fehrles Arbeit ⟨*s. o. S. 181*⟩ verwiesen werden konnte. In der Bewertung der Zeugnisse und in den aus ihnen gezogenen Folgerungen beweist der Vf. im allgemeinen einfaches und nüchternes Urteil; in einzelnen Fällen wird man anders entscheiden müssen. Weiße Kleidung gehörte nicht so zum Opfer, wie von Wächter S. 15 und auch sonst vielfach angenommen wird, die Forderung erstreckt sich auf einen immerhin ziemlich engen, wenn auch nicht fest zu umschreibenden Kreis und scheint von gewissen Mysterien ausgegangen zu sein. Einige andere Ausstellungen macht Stengel, Berl. Phil. Wochenschr. XXXI,

1911, S. 1059. — Die *Toga praetexta* will Fowler, Relig. Exp. Rom. People. 61, 74 und ö. als ein Abzeichen und Erfordernis der höheren Reinheit erweisen, daher sollen sie Beamte und Kinder tragen, die als in einem Zustand besonderer Heiligkeit befindlich gedacht worden seien. Die Beamten hatten nach Fowler sie auch deshalb als Amtstracht, weil sie im Krieg und Frieden opferten (175). —

Für manche Begehungen war *wollene Gewandung* oder ein Schaffell vorgeschrieben; hierüber handelt die fleißige, nur in den Zitaten nicht sorgfältig revidierte Arbeit von Jac. Pley, De lanae in antiquorum ritibus usu (RV u. V, XI 2) 1911. Das erste Kapitel erörtert das Διὸς κῴδιον, das zweite, wichtigste (25 ff.) die Riten, aus denen nach Pley zu folgern ist, daß der sakrale Gebrauch der Wolle aus einer Zeit stammt, in der man die Leinwand noch nicht kannte. Von den übrigen Abschnitten bespricht der dritte (80 ff.) die apotropäische Kraft der Wolle, der vierte ihre Verwendung im Liebeszauber und in der Volksmedizin. Der Wert auch dieser Untersuchung liegt natürlich in der Sammlung der Stellen, und sie entzieht sich deshalb der Wiedergabe; hervorzuheben sind etwa S. 22 f., die Bemerkungen über das Schlagen des mit Fellen bekleideten „Mamurius“ (Lyd. mens. 4. 49 W.), das als Regenzauber gedeutet wird, 55 über die Schmückung von Bäumen mit Tainien, 58 ff. über εἰρεσιώνη (= ἱκετηρία 60), 83 f. über die Verwendung bei Hochzeit und Begräbnis, 87, 2 und 100 ff., über rote Farbe (vgl. dazu Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weins im Altert. RV u. V, IX 2, S. 85). Pley, der auch das Fortleben der Gebräuche im Christentum ins Auge faßt, hat m. R. davon abgesehn, zwischen Ziegen- und Schafwolle zu scheiden, wodurch nur Zusammengehöriges getrennt wäre; auch Fell, Binde und Fäden werden, wie es scheint, im ganzen ungefähr zu gleichem Zweck verwendet. — Daß rauhhärene Gewänder und Felle wie in Palästina auch in der „ägäischen“ Kultur Trauerabzeichen waren, vermutet Paribeni, Mon. ant. RAL, 1908, 23 f. Über die verschiedene Verwendung des Fells im Kult handelt Deubner in Hastings Encycl. of Relig. unter Fleece. — Wichtig war das Fell im Mysterion und bei der Eheschließung. Eitrem, Herm. u. die Toten, Christ. Vidensk. Selsk. Forh. 1909, V 53, der dies hervorhebt, leitet die Geschichte von Apemosynes Verführung durch Hermes (Apollod. III 14) aus einem Hochzeitsritual her. — Das Netzwerk am Omphalos besteht nach G. Hock, Griech. Weihnachtsgebräuche, Würzb. 1905, S. 36 aus Tainien, die den Nabelstein als Grabmal kennzeichnen sollen. „Das eigentliche ἀγρηνόν“ ist übrigens

nach Hock „lange nicht so häufig, als man annimmt“, dargestellt. — Wenigstens z. T. berührt sich mit den zuletzt genannten Arbeiten im Stoff die Untersuchung von Scheftelowitz, „Das Schlingen- und Netzmotiv in Glauben und Brauch der Völker“ (RV u. V, XII, 2, 1912). Der Verf. stellt, ohne sich bei den Einzelheiten lange aufzuhalten, die Zuverlässigkeit der Überlieferung zu prüfen und nach der Möglichkeit eines geschichtlichen Zusammenhangs zu fragen, zahlreiche Analogien aus aller Welt zusammen, z. B. für die Vorstellung, daß die Dämonen mit Netzen jagen, für das Einbinden von Krankheiten (34), über die abwehrende Kraft der *Fäden* (38), über den Lebensfaden. Mit Vorsicht benutzt, können die reichhaltigen Sammlungen von Wert werden. — Daß auch Semiten und Inder den Faden und den Knoten für bedeutsam im Heilzauber hielten, zeigt R. Campbell Thompson, Semit. Magic (Luzard Orient. Relig. Ser. III) 1908, S. 162 ff.; 168 ff. — Über die Verwendung von Fäden im Zauber s. Abt, Apol. des Apul. 74 = RV u. V, IV 148. — Ebd. 189 = 263 ist von lintea indutamenta und lintei socci als zur Wirksamkeit des Zaubers erforderlich die Rede; vgl. auch 215 f. = 289 f.

Von den *καθαρμοί*, den *Sühne-* und *Reinigungsmaßregeln*, werden die einfachsten, die Waschungen mit *Wasser* durch Goldziher, Arch. f. Religionswissensch. XIII, 1910, 27 ff. besprochen. — Scheftelowitz ebd. XVII, 1914, 353 führt einleuchtend, aber nicht neu die Taufe, die Sündentilgung durch *Wasser*, darauf zurück, daß ursprünglich die Sünde als körperliche Unreinheit empfunden wurde. — Über die besonders wirksame Kraft des *Speichels* handelt Vollgraff, Mnemos. XLII, 1914, 410 ausführlich. — Vgl. auch O. v. Hovorka und A. Kronfeld, Vergleichende Volksmedizin II 399. — Über Ausspeien beim Anblick Epileptischer vgl. Ad. Abt, Apol. des Apul. RV u. V, IV 2, S. 260 f. — Der Glaube an die Kraft des Speichels lebt im heutigen Griechenland fort, s. B. Schmidt, Neue Jahrb. XXXI, 1913, 591 ff. — Waffen und andere Gegenstände aus Metall, die gegen Rost geschützt werden sollen, ferner das Getreide werden, wie Eitrem, Festskr. til Alf Torp 1913, S. 69 ff. auseinandersetzt, durch *Feuer* gereinigt. Er deutet in diesem Sinn auch die auf die Portunalia bezügliche Angabe Varros (Sch. Veron. Verg. Aen. V 241) claves in focum ad[ditas cre]mare institutum, bei der Wissowa, Relig. u. Kult der Röm. ²112, 3 an hölzerne Schlüssel gedacht hatte. Auch das Saatgetreide und die Äcker werden nach Eitrem durch Feuer gesichert. Ebd. 75 ff. ist von der Ent-

sühnung des Viehs und der ganzen Stadt die Rede. Aus den Gebräuchen des Parilienfestes wird geschlossen, daß eine Feuerläuterung bei der Gründung einer neuen Gemeinde üblich war. — An die Feuerläuterung des Demophon erinnert eine in Hauran am Fuß des Hermon gefundene Inschrift, in welcher der Priester eines dem Elagabal ähnlichen Gottes ἀποθεωθεὶς ἐν τῷ λέβητι heißt; wenigstens deutet Dussaud, Rev. hist. rel. LVIII, 1909[2], 309 den sonderbaren Titel so, daß der Priester zu seiner Würde gelangt sei par une épreuve subie dans un chaudron. — Daß der griechische Kult an der *Fackel* festgehalten habe, nachdem man im Morgenland längst auch im religiösen Gebrauch zur Lampe übergegangen war, und daß diese und die Kerze erst in hellenistischer, vielleicht sogar erst in römischer Zeit im griechisch-römischen Kult weitere Verwendung fand, will M. Nilßon GGA, 1916, 49 ff. durch eine reichhaltige Stellensammlung erweisen. — Die modernen Fasten-, Oster-, Johannis- und andere Feuer, die ausführlich Frazer, Golden Bough VII[3] I 106 ff. behandelt, berühren sich z. T. mit antiken Gebräuchen.

Bei einigen anderen Begehungen ist auch in den letzten Jahren darüber gestritten worden, ob sie als Reinigungen galten. Als Sühnopfer faßt die *Pharmakoi* Havers, Indogerm. Forsch. XXV, 1909, 388 f., nach dessen Ansicht φαρμακ-ϝος der „Geschlagene“, der „Krüppel“ ionisch zu φαρμακκός und φαρμᾱκός, attisch zu φαρμακός wurde, wodurch das Wort mit φαρμακός „Zauberer“ zusammenschmolz. Als Zauberer hätten die φαρμακοί nach Havers nicht als Sühnopfer dienen können. Doch ist in gewissem Sinne die Beseitigung des Bösen immer eine Reinigung. — Vgl. über die Bedeutungen von φάρμακον Abt, Apol. des Apul. 112 = RV u. V, IV 186. — Nach Schwenn, Menschenopfer bei den Griech. u. Röm. RV u. V, XV 3, 1915, 36 ff. gehörten die φαρμακοί zu den Sühnopfern; man wählte Menschen statt der Tiere, weil man glaubte, daß eine magische Qualität sich am leichtesten in ein Wesen von gleicher Art übertragen könne. — Als Boten an die Götter faßt die φαρμακοί Lawson, Modern Greek Folklore and anc. Gr. Religion, Cambridge 1910, 355 ff. — Einen Fruchtbarkeitszauber erblickt Paton, Rev. arch. IV IX, 1907, 51 ff. in dem Ritus; er meint, daß die beiden φαρμακοί — von denen der eine mit weißen Feigen eine Frau darstellte, die Befruchtung der weiblichen Feigenblüte durch die männliche begünstigen sollte. Derselbe Ritus liegt nach Paton auch der Sage von der Vertreibung Adams und Evas aus dem Paradies zugrunde. —

Wie über die Bedeutung der Schläge auf die Geschlechtsteile der φαρμακοί ist auch über die der Geißelung der spartanischen Epheben und die der Schläge der römischen Frauen an den Lupercalien die Meinung noch nicht geklärt. Beide Gebräuche, auf die bei der Besprechung des Zeugungszaubers zurückzukommen ist, rechnet A. van Gennep, Rites de passage 249 mit S. Reinach. Cultes, mythes, rel. I 173 zu den Kommunionsriten; aber gewöhnlich werden sie mit Mannhardt, Wald- u. Feldk. I 251 f.; Myth. Forsch. 113 f. als vermeintliche Mittel betrachtet, die Dämonen des Unsegens herauszutreiben; vgl. z. B. Thomsen, Arch. f. Religionswiss. IX, 1906, 407, dessen Ergebnisse Schnabel. Kordax, München 1910, 49 und Pfuhl, Arch. f. Religionswiss. XIV, 1911, 643 erweitern wollen; vgl. auch Deubner, ebd. XIII. 1910, 496 ff. Über Vürtheim, der die spartanische Sitte ganz anders deutet, ist u. ⟨*Kriegsopfer*⟩ berichtet. — Nach Fr. Schwenn. Die Menschenopfer bei d. Griechen u. Römern RV u. V, XV 3. 1915, 100 sollte das auf den Artemisaltar fließende Blut eine Kommunion der Spartaner mit der mächtigen, später der Artemis angeglichenen Orthia herbeiführen. Daß hier je ein Menschenopfer vorlag, bezweifelt Schwenn, der auch auf die aus Eurip. *IT*. 1460 zu erschließende Sitte hinweist, einen Mann im Dienste *der* Artemis *Ταυροπόλος* am Halse zu verwunden. — Terzaghi. ebd. XI, 1908, 145 faßt unter Beibringung von ähnlichen Gebräuchen aus neuerer Zeit in gleichem Sinn die Geißelung des Hellespontos durch Xerxes auf. — Der Riemen, mit dem die Luperci die Frauen schlugen, wurde nach Deubner, Arch. f. Religionswiss. XIII, 1910, 493 ursprünglich nur geschwungen, um die Wölfe zu vertreiben; nach W. F. Otto, der Philol. LXXII, 1913, 169 die Geschichte von Valeria Luperca bei (Plut.) parall. min. 35 vergleicht, sollte das Böse überhaupt verscheucht werden (181), also auch die Unfruchtbarkeit der Frauen. Beide Forscher halten es für eine nachträgliche Erweiterung der mit den Lupercalienriten verbundenen Vorstellungen, daß man eine Heilung der Unfruchtbarkeit erwartete, da sonst die Frauen nicht bei dem Umlauf, sondern vorher geschlagen wären. — Allein schon früher hatte der Ägyptologe Lefèbvre in einem posthumen Aufsatz Rev. hist. rel. LIX. 1909 [1], 73 auf den Kult von Mendes hingewiesen, wo der göttliche Bock verehrt wurde (*διὰ τὸ γεννητικὸν μόριον*, Diod. I 88. vgl. Suid. *Μένδην*), von dem man sagte, daß er Frauen befruchte (Pind. fr. 201 bei Str. XVII 1, 19, S. 802; Ail. n. a. VII 19; vgl. Herod. II 46). — Einen Zusammenhang des Schlages mit der

Lebensrute und des Weihnachts- und Maibaumes vermutet Nilßon, Arch. f. Religionswiss. XIX 111; ebd. 114 ff. wird auch die Rute des heiligen Nikolas als Lebensrute bezeichnet und als altes Mittel beim Fruchtbarkeitszauber gedeutet.

Aus einer ursprünglichen Sühne und Reinigung ist nach Hirzel, Abh. SGW XXVII, 1909, 225 ff. die *Strafe der Steinigung* erwachsen. Eine Strafe war sie wenigstens bei manchen Völkern, z. B. den Juden, Persern und vielleicht bei den Makedonern, wogegen Arthur Stanley Pease, Transact. Amer. Phil. Assoc. XXXVIII, 1907, 5 ff. sie bei Griechen und Römern nur als Lynchjustiz anerkennt. Ursprünglich gegen unbeliebte Gemeindemitglieder geübt, die zur Flucht veranlaßt werden sollten, entwickelte sich der Brauch nach Hirzel einerseits zu einer sakral sanktionierten Tötung, andrerseits zu einer Maßregel, die Übel abwehren sollte; hiergegen wendet Wünsch, Arch. f. Religionswiss. XIV, 1911, 560 ein, daß die Ausstoßungssteinigung vonAnfang an neben der Todessteinigung gestanden oder sich aus ihr entwickelt haben könnte. Früh wurde der Brauch nach Hirzel ein wesentlicher Bestandteil regelmäßig wiederkehrender Feste (vgl. die λιθοβολία in Troizen, vielleicht auch die λιθινὴ βαλλητύς, deren Zusammenhang mit den Scheinkämpfen für Demophon [Hom. ὕμν, V 265] Farnell, Hermath. XVII, 1913, 9 f. verteidigt, Hirzel S. 256 aber ablehnt). Ebenfalls als rituelle Steinigung erklärt Hirzel die Riten, die er aus den Legenden des Artemiskultus von Kondylea (Paus. VIII, 23, 6) und der Aphrodite Ἀνδροφόνος (Plut. ἐρωτ. 21) folgert. In Argos und Sizilien hat sich die Steinigung ziemlich lange erhalten; in Athen ist sie als eigentliches Mittel der Strafvollstreckung nach den Perserkriegen außer Gebrauch gekommen, in aristokratischen Gemeinden wie Sparta und Rom läßt sie „als politisch oder religiös anerkannte oder vom Rechtsgefühl energisch geforderte Strafe“ sich nicht nachweisen. Obwohl demnach in Griechenland als Strafmittel meist ziemlich früh veraltet, ist die Steinigung gelegentlich auch dort ebenso wie bei Juden und andern Orientalen als Akt der Volksjustiz vollzogen worden, und die Sprache hat in einem erstarrten formelhaften Ausdruck die Erinnerung an sie immer festgehalten.

Auf ursprüngliche Reinigungen wird gewöhnlich das noch jetzt in der Volksmedizin öfters angewendete *Durchkriechen eines Kranken durch ein Loch* oder einen Spalt bezogen, für das Frazer, Golden Bough VII II 168 ff. (vgl. VII I 283) zahlreiche Beispiele beibringt. Aus der Sage von dem überlebenden Horatius ⟨*vgl. o.*

S. 161⟩ erschließt er einen Sühnritus, bei dem der zu Reinigende unter dem heiligen Balken des Sororium tigillum gewissermaßen in ein neues Leben einging und die Befleckung hinter sich ließ (194). Ebenso sollte das durch den Triumphbogen ziehende Heer nach Frazer (195) ursprünglich entsühnt werden. Zu demselben Ergebnis gelangen Kahle in einem Zusatz zu v. Domaszewskis Aufsatz über die Triumphalstraße (v. Domaszewski, Abh. zur römischen Religion 233) und Otto, Rhein. Mus. LXIV, 1909, 466. Auch Warde Fowler, Class. Rev. XXVII, 1913, 48 ff. hält jetzt das Durchgehen unter dem Sororium tigillum und unter dem Joch sowie das Drängen durch die enge Pforte beim Beginn und Ende des Krieges für einen Reinigungsakt; früher hatte er (Class. Rev. XXIII, 1909, 262) v. Genneps (Rites de passage 28) Deutung für einfacher gehalten, nach der das Tor die Grenze zwischen dem Heiligen und dem Profanen bezeichnet. — J. W. Hewitt, Purification after Justifiable Homicide, Transact. Phil. Assoc. XLI, 1910, 99 ff. will nachweisen, daß nach *φόνος ἀκούσιος*, abgesehen von besonders leichten Fällen (z. B. wenn jemand einen Freund versehentlich in der Absicht getötet hatte, ihm im Kampfe beizustehen), religiöse Reinigung erforderlich war, daß dagegen der *φόνος δίκαιος*, insbesondere die Tötung in der Schlacht, in der Notwehr, die Erschlagung eines Einbrechers oder Tyrannen eine zolche nur ausnahmsweise, z. B. wenn der Getötete ein Verwandter war, nach sich zog.

Reinigungsmaßregeln sind viele der Riten ursprünglich gewesen, die A. van Gennep unter dem Titel Les rites de passage, étude systématique des rites de la porte, du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funerailles, des saisons, Paris 1909 behandelt hat. Die Ausführlichkeit des Titels macht eine Inhaltsangabe für die Arbeit, die einen richtigen Grundgedanken überspannt, entbehrlich. Über die von Gennep mitbehandelten Begehungen an der Haustür spricht auch M. B. Ogle, The house door in Greek and Roman Religion and Folklore, Amer. Journ. of Philol. XXXII 251 ff.

Über die Sitte des *καυστηριάζειν* (Einbrennens) und *στίζειν* (Tätowierens) handelt eingehend im Anschluß an die epidaurische Heilinschrift des Pandaros (JG IV 951, 48 ff., Dittenberger SIG² 802, 48 ff.) Perdrizet, Arch. f. Religionswissensch. XIV, 1911, 54 ff. (vgl. Bull. soc. arch. Alexandrie n. s. III, 1910, 72 f.). Wie

durch Schröpfen, das aber in Griechenland nicht vorkommt, war es bei den Barbaren nach P. weit verbreitete Sitte, auf der Haut durch Einbrennen oder Einritzen ein Abzeichen der Gottheit anzubringen, der man sich geweiht hatte oder der man geweiht war. Im Kult einzelner ursprünglich ausländischer Gottheiten hat sich der Gebrauch in Griechenland erhalten; so wurden z. B. im Dionysoskult Männern das Efeublatt, Frauen ein Böckchen eingeritzt, und auch im Dienst der syrischen Gottheiten werden solche Marken erwähnt. Aber im allgemeinen war der Gebrauch in Griechenland auf Sklaven beschränkt; er hatte auch seine religiöse Bedeutung verloren. Im 3. Jh. n. Chr. wurde er, wahrscheinlich von den syrischen Legionen aus, im römischen Heer als militärisches Zeichen eingeführt und hat sich dann eine Zeitlang auch bei den Christen gehalten. — Vgl. dazu Vollgraff ebd. 431.

Je mehr die Religion sich mit moralischen Vorstellungen erfüllte, um so mehr vergeistigten sich natürlich auch die Reinheitsvorschriften. Die Maßregeln, die der Versöhnung der Dämonen dienen sollten, konnten auch als *Buße* aufgefaßt werden, und schließlich gelangte man zu Anschauungen, die den christlichen ziemlich nahe stehen und auf diese, wenigstens auf deren niedrigere Ausdrucksformen mitbestimmend gewirkt haben: man legte den Hauptnachdruck auf die innerliche Reinigung, auf das Bewußtsein und Eingeständnis einer begangenen Sünde. Als eigentliche Einrichtung des Gottesdienstes findet sich, wie Steinleitner, Die Beicht im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike, Münchener Diss. 1913, zeigt, das Schuldbekenntnis überwiegend auf solchen Gebieten, die erst in späterer Zeit hellenisiert worden sind und die Sitte nicht aus Griechenland, sondern von Osten her empfangen zu haben scheinen; die Verstöße, die bekannt werden, können zwar auch sittliche sein, betreffen aber doch gewöhnlich gottesdienstliche Vorschriften (92). Die göttliche Strafe, deren Aufhören durch die Beichte erkauft werden soll, besteht fast durchgängig in Krankheiten (96). Das Schuldbekenntnis wird vor dem Priester abgelegt und oft, was zur Stärkung der Kirchenzucht beitrug, in einer Inschrift aufgezeichnet. Die Sammlung dieser meist lydischen und phrygischen, z. T. auch knidischen Inschriften bildet den Hauptinhalt der Arbeit (7—70); dann werden die spärlichen literarischen Zeugnisse angeführt, die für Samothrake (Plut. ἀποφϑ. Λακ. Ἀντ. 1, Λύσ. 10), den Kult der Kybele (Apul. Met. VIII 28) und Isis (Iuven. VI 535) die Einrichtung der Beichte wahrscheinlich machen und dartun, daß die Sitte auch im Privataberglauben bestand.

6) Priester und Geweihte.

S. Reinach, Cultes, mythes, relig. III 92 ff. erschließt einen Phytalidenpriester *Sykophantes*, der dem Hierophanten der Eumolpiden entsprach und wie dieser die Aufgabe hatte, solche Elemente, die den Kultvorschriften nicht entsprachen, auszuschließen, sie gewissermaßen zu denunzieren. Paton, Rev. arch. 1907[1] 51 ff. billigt diese Ableitung; dagegen deutet P. Girard, Rev. ét. gr. 1907, 143 ff. συκοφάντης als den „im Feigengarten Gesehenen", also als „Feigendieb". Die Bezeichnung soll Schimpfwort geworden sein und, weil die so Beschimpften sich rächten, den Sinn „Verleumder" erhalten haben. Vgl. o. ⟨*123*⟩. — Viel umstritten war die Bedeutung der Begriffe κάτοχοι, κατεχόμενοι, κατοχή, über welche bereits früher verschiedene Vermutungen ausgesprochen waren und die festzustellen die κατεχόμενοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ der neuen Inschrift von Priene 195, 29 lockte. Nach Rusch, De Serapide et Iside in Graecia cultis, Berl. Diss. 1906, 72 sind die κάτοχοι nicht Besessene, sondern Menschen, die den Gott eifrig verehren, sich infolge eines vermeintlichen Befehles dauernd beim Heiligtum aufhalten und, ohne geradezu professionsmäßige Inkubanten zu sein, gelegentlich Traumgesichte haben; nach Jalabert, Mél. fac. orient. II, 1907, 309 ist durch die genannte Inschrift die Frage entschieden: die κάτοχοι sind die „von Serapis Besessenen"; aus dem ägyptischen Kult soll die Sitte, diese beim Tempel wohnen zu lassen, in den Dienst des Zeus von Baitokaike eingedrungen sein. — Nach Lefèbvre, Comptes rend. AIBL 1908, 778 ff. haben sich die κάτοχοι dauernd, aber freiwillig an den Tempelasylen niedergelassen. Ähnlich urteilt Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipz., Berl. 1910, S. 73 ff., der aus einer eingehenden Untersuchung der auf das Serapeion von Memphis bezüglichen Texte unter Vergleichung von Manetho ἀποτελ. I 237. Apul. met. XI 19 ff. und Firm. Mat. err. prof. rel. II 4 f. zu dem Ergebnis kommt, daß die κάτοχοι infolge eines vermeintlichen Gottesbefehls und in der Hoffnung auf die Zulassung zu den Weihen sich im Tempelgebiet in Klausur begaben, wo sie zwar durch Visionen begnadigt wurden, aber in mehr oder minder strenger Askese oft jahre-, ja selbst lebenslang als δέσμιοι lebten (vgl. dazu Berl. Phil. Wochenschr. XXXI, 1911, 934). — Daß die κατοχή des Serapeions von Memphis keine Straf-, Schuld- oder Militärhaft war, glaubt auch Wilcken, Grundz. u. Chrestom. d. Papyrusk. I 1. 102, 2. 131; Arch. f. Papyrusforsch. VI, 1914, 184 ff..

da die unter ihr Stehenden freie Bewegung im Heiligtum hatten; eine Tempelhaft gab es in Ägypten zwar auch, aber diese ist von der *κατοχή* verschieden, die das besondere Verhältnis des vom Gott im Traum Ergriffenen zu Serapis bezeichnet. Ähnlich wie Wilcken urteilen die meisten Ägyptologen, z. B. Spiegelberg, DLZ 1914, 1115 ff., der aber, woran auch schon Kroll und, namentlich für Priene, Wilcken, Arch. f. Papyrusf. a. a. O. 212 gedacht hatten, als Ursache der „Gotteshaft" Epilepsie und andere Krankheiten vermutet, ferner W. Otto, Priester und Tempel I 120 ff. (vgl. I 12 ff., II 268, 4), der unter ihr den innern Drang versteht, sich ganz dem Sarapisdienst zu weihen und in dem Heiligtum zu wohnen, ohne deshalb als Büßer zu gelten oder das Recht auf beliebiges Verlassen desselben zu verlieren. Dagegen ist nach Sethe, Sarapis und die sogen. *κάτοχοι* des Serapis, zwei Probleme der griech.-ägypt. Religionsgesch., Abh. GGW XIV, 1913, V 20 ff. die *κατοχή* eine wirkliche Haft und zwar „aller Wahrscheinlichkeit nach nicht religiöser, vermutlich nicht einmal kultischer Natur" (99), sondern Schuld- oder Strafhaft. Auch an den von Kroll, Catal. cod. astrol. V 2, 147 gesammelten Stellen soll das Wort die Tempelhaft bezeichnen, die freilich bisweilen auch wegen gefährlicher Krankheiten verhängt worden sei. Die Übereinstimmung mit dem *ἐγκατοχήσας τῷ κυρίῳ Σαράπιδι* der smyrnaischen Inschrift CIG II 3163 und den *κατέχομενοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ* im Kult der ägyptischen Götter von Priene muß Sethe natürlich für zufällig (100) halten, er sieht in den letzteren wie in den *κάτοχοι τοῦ Οὐρανίου Διός* von Baitokaike, die Dittenberger in der Anm. 26 zu OGIS I 262 als „Grundbesitzer" gedeutet hatte, „Angestellte". — Von der russischen Schrift von W. Adamow, Über die *κατοχή* im Serapistempel, Zeitschr. d. russ. Unterrichtsminist. CCCLIII 261 ff. vermag ich einen Auszug nicht zu geben. —

Über den Apex und Tutulus der *Flamines* handelt Kathar. Esdaile, Journ. Rom. Stud. I, 1911, 212; sie glaubt, daß die Römer diese Kopftracht den Etruskern entlehnten und daß der „Diomedes"kopf des British Museum (der sogen. Kopf Payne Knight), ein Meisterwerk der späteren etruskischen Kunst, einen Tutulatus darstelle. — Den Namen *pontifex* bringt Nazari, Riv. fil. cl. XXXVI, 1908, 575 mit *πομπή* „Prozession" in Zusammenhang; dagegen hält A. Hooten, Rev. d'ethnogr. et de soc. IV 1913 246 an der Deutung „Brückenmacher" fest und erklärt den Namen aus der Bedeutung der Brücke für die Bewohner der Terramare, von denen die alten Römer abstammen sollen. — Über *camilli* und *camillae*

handelt G. Giannelli, Atti accad. Tor. III., 1912/3, 1086 ff. Der Zusammenhang mit χαδμῖλος, Κασμῖλος wird abgelehnt, dagegen zweifelnd der mit γαμήλιος vermutet, so daß puer camillus bedeutete puer „nuptialis“ und die älteste Bezeichnung der vornehmsten Jünglinge war. Als für die Priestertümer die Forderung patrizischer Geburt abgeschafft wurde, beschränkte sich die Bezeichnung auf die Söhne und Gehilfen der flamines, curiones und fratres arvales, während die im nicht altrömischen Kult verwendeten Jünglinge nur pueri ingenui, patrimi et matrimi sein mußten.

Eine höhere Heiligkeit erstrebten auch die *Mitglieder der vielen Mysteriengemeinden* und mancher anderer sich abschließender religiöser Genossenschaften, wie ja das Sektenwesen in der Regel aus dem Gefühl der Nichtbefriedigung mit dem allgemeinen Gottesdienst und aus dem Wunsch hervorgeht, sich mit der Gottheit in ein besonders nahes Verhältnis zu setzen. Nicht das einzige, aber eines der wichtigsten Güter, das die Geheimkulte ihren Mitgliedern in Aussicht stellten, war das bessere Los im Jenseits. Die lange Zeit als gesichert geltende Anschauung, daß das Mysterienwesen jünger sei als die Blüte des Epos, muß jetzt aufgegeben werden. Zwar sind Weihen nachweislich auch später gegründet worden, aber die Einrichtung als Ganzes reicht wahrscheinlich in die vorgriechische Zeit zurück. Diese Anschauung liegt jetzt so nahe, daß sie gleichzeitig und unabhängig von mehreren Forschern gewonnen und verschiedenartig begründet ist. R. Eisler führt in einem Vortrag auf dem 3. Intern. Congr. Hist. Relig. in Oxford aus, daß die Mysterien deshalb geheim gehalten wurden, weil die einbrechenden Griechen von diesen Begehungen nichts wissen wollten. J. C. Lawson, Modern Gr. Folklore and ancient Gr. Rel. 567 f., der mit Ridgeway annimmt, daß die einbrechenden Achaier die pelasgische Sprache annahmen, nicht umgekehrt, erklärt die Forderung der griechischen Sprache und die Geheimhaltung der Weihen daraus, daß die Pelasger sich hier gegen die Achaier abschließen wollten, die sich zu Herren ihres Landes gemacht hatten. So soll es sich auch erklären, daß in Kreta, wo die Achaier nicht eindrangen, der Kult öffentlich blieb. Allein Ridgeways Vermutung über die Sprache der „Pelasger“ ist unwahrscheinlich, und wenn wirklich die Forderung des Griechentums bis in die frühgriechische Zeit hinaufreicht und den Sinn hatte, den Gebrauch der griechischen Sprache für die Mysterien vorzuschreiben, so könnte sie eher eine Polizeiverordnung sein, bestimmt, die Überwachung des Geheimkultes zu erleichtern, der leicht von der unterworfenen Bevölkerung

zur Organisierung des Widerstandes gegen die Staatsgewalt benutzt werden konnte. Die Annahme, daß in den ältesten Geheimkulten die vorgriechische Bevölkerung ihren alten Kult fortsetzte und sich mit aus diesem Grunde so schroff abschloß, daß z. B. in Eleusis die Veröffentlichung der Mysterien mit dem Tode bedroht war und daß die Sklaven deshalb zugelassen waren, weil sie einst den Hauptbestandteil der Mysteriengemeinde bildeten, in welche die Herrenbevölkerung erst später sich aufnehmen ließ — diese Annahme ist wahrscheinlicher als andere Erklärungen des Mysterienwesens, die von Gebräuchen heutiger Wilden ausgehen. Schurtz, Alterskl. und Männerbünde 347 ff., hat auf geheime, vielfach im Gegensatz gegen die Familienbildung stehende Verbindungen von Männern hingewiesen, die oft auch den Totenkult übernehmen und besondere Einweihegebräuche ausgebildet haben; v. Gennep, Rites de passages 127 sieht in diesen Initiationsbräuche, die den Einzuweihenden aus der profanen Welt in die heilige übertreten lassen und ihn mit dieser in unmittelbare und endgültige Verbindung setzen. Die Gesamtheit dieser Begehungen faßt er unter dem Namen Mysterien zusammen, und manches erinnert allerdings an die griechischen Geheimkulte. Allein dies ergibt sich aus dem allen diesen Veranstaltungen gemeinsamen Zweck, die Teilnehmer in ein besonders enges Verhältnis zu einer höheren Welt zu setzen, der dem Machtwillen und der Eitelkeit schmeichelt und daher auch ohne inneren oder äußeren Zusammenhang zu ähnlichen Bildungen führen konnte. Auffällig sind freilich zwei Einzelheiten, die besonders dazu beigetragen haben, die Vergleichung antiker Mysteriengebräuche mit modernen Initiationsriten beliebt zu machen. In mehreren orientalischen und auch griechischen Geheimkulten wurde den Teilnehmern vorgespiegelt, daß sie bei der Aufnahme stürben, aber wieder erweckt würden und, worauf Ramsay, Ann. Brit. Sch. Ath. XVIII, 1911/12, 45 ff. den Mysterienausdruck ἐμβατεύειν *⟨s. u. 195⟩* bezieht, ein neues Leben begönnen; eben dies ist aber, wie Frazer, Balder the Beautiful (Golden Bough VII) II 225 ff. auseinandersetzt, eine in den Einweihungsgebräuchen bei vielen Wilden herrschende Vorstellung. Wie weit diese auch in Australien, Polynesien und Amerika weit verbreitete Sitte mit der antiken Mysterienweihe in begrifflichem oder geschichtlichem Zusammenhang steht, ist schwer zu entscheiden; war die Vorstellung der Lebenserneuerung durch einen Zauberakt einmal gegeben, so konnte sie sich leicht an den Eintritt in ein neues Verhältnis, namentlich in einen nach außen abgeschlossenen Bund knüpfen. Es ist aber zweifelhaft, ob

sie in der antiken Welt auf diesem Wege auch entstanden ist. Sie scheint hier die Vorbedingung für das erstrebte bessere Los im Jenseits gewesen zu sein: hier sollte der Initiant sich durch einen fiktiven Tod die Befreiung von den Folgen des natürlichen Todes erkaufen. Die alten und die neuen Einweihungsgebräuche scheinen demnach zwar von derselben uralten Sitte abhängig, scheinbar den Tod zu erleiden und dann zum Leben zurückzukehren, aber daß dieser Gebrauch ursprünglich ein Pubertätsritus war, ist unwahrscheinlich, darf jedenfalls aus den modernen Riten nicht für die antiken erschlossen werden. Ähnlich verhält es sich mit der zweiten Übereinstimmung. Schurtz a. a. O. macht darauf aufmerksam, daß sich bei solchen Geheimfesten die Teilnehmer oder einzelne von ihnen häufig als Tiere verkleiden. In den vom Staate übernommenen griechischen Mysterien findet sich diese Art der Vermummung nicht mehr, aber einzelne Spuren weisen darauf hin, daß sie einst auch hier bestand, und nicht selten, auch in Eleusis, besonders jedoch in den Mysterien Kleinasiens (Ramsay, Pap. Brit. Sch. Ath. XVIII, 1911/12, 53) traten bei den Aufführungen, die den göttlichen Vorgang darstellten, Menschen, namentlich Priester als Gottheiten auf. Allein solche Verkleidungen waren im alten Morgenland und sehr wahrscheinlich ebenso in der ägäischen Kultur auch innerhalb von Kulten üblich, die sich durch nichts als Geheimdienste verraten; desgleichen finden sie sich bei den Naturvölkern kaum öfter in den „Männerbünden“ als sonst. Jedenfalls tragen die anthropologischen Parallelen zum Verständnis der griechischen Mysterien nichts bei; auch K. H. E. de Jong, Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung, Leiden 1909, ist von dieser Seite her der Lösung der von ihm behandelten Probleme nicht näher gekommen; s. Berl. Phil. Wochenschr. XXX, 1910, 883 ff.

Über die Lehren der *Orphiker* ist in andern Teilen dieser Jahresberichte gehandelt; hier müssen einige Nachträge zu ihrer Organisation gegeben werden. Nach Perdrizet, Ann. de l'Est III I, 1910, 102 ist die orphische Sekte innerhalb des ursprünglich agrarischen, thrakischen Dionysoskultes entstanden und hat diesen umgestaltet. — Loisy, Rev. hist. litt. rel. n. s. IV, 1913, 149 ff. hält die Orphiker zwar nicht für eine organisierte Sekte (154), glaubt vielmehr, daß anfangs Wanderpriester und eine besondere Literatur die Lehre verbreiteten, hält aber an deren wesentlicher Einheitlichkeit fest; folgert z. B. aus den Bruchstücken von Eurip. Κρῆτες, daß sie trotz des allgemeinen

Verbotes der Tötung eines Tieres die religiöse Omophagie übten. Ob dies aus dem Dichter für Kreta zu erschließen und dann für die Orphik zu verallgemeinern sei, scheint mir zweifelhaft. — Die Mysterien von Antiocheia in Pisidien versucht Ramsay, Ann. Brit. Sch. Ath. XVIII, 1911/12, 37 ff. mit Benutzung der Baureste und unter Vergleichung der klarischen und selbst der eleusinischen Mysterien aufzuklären. Er spricht u. a. über die in klarischen Inschriften (Österr. Jahresh. VIII, 1905, 170, 15) überlieferte Formel μυηθέντες ἐνεβάτευσαν, die er wegen Paul. Κολοσσ. II 18 für in Kleinasien weit verbreitet und auch in den Menmysterien von Antiocheia verwendet hält und die, wie er aus Münzen folgert, die einen Heros auf ein Schiff losgehend zeigen, sich auf den Eintritt in ein neues Leben bezog. S. 51 ff. spricht Ramsay über die Mysterienhochzeit, die er in Kleinasien wiederfindet und die er auf eine vorgriechische Form der Mysterienweihe zurückführt, sowie über die damit zusammenhängende attische Hochzeitsformel ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον.

Einen Vortrag aus Mysterienschriften findet Miß Mudie Cook, Journ. Hell. Stud. III, 1913, 170, T. VIII auf einem Wandbild der Villa Item bei Pompeji dargestellt.

7) Tanz, Umzug, Wettlauf.

Zu den Abwehrmaßregeln gegen böse Dämonen und überhaupt gegen schädliche Einflüsse gehört auch das Umwandeln eines zu reinigenden oder zu schützenden Ortes, Gegenstandes oder Menschen, wobei die Vollzieher des Ritus oft Dinge in der Hand tragen, denen eine reinigende Kraft zugeschrieben wurde, oder sich in rhythmisch gemessenem, feierlichem Schritt oder im Tanz bewegen.

Über den *Waffentanz* handelt die Königsberger Dissertation von Latte, De saltationibus Graecorum armatis, der seinen ursprünglich apotropäischen Charakter u. a. damit begründet, daß er auch, z. B. in Kypros (Aristot. bei sch. Townl. Ψ 130, fr. 476 der akademischen Ausgabe) und in Etrurien (Weege, Arch. Jb. XXXI, 1916, 131) bei Leichenspielen angewendet wurde; über den Namen πυρρίχη, den der Waffentanz führte, handelt ein Anhang von Lattes Dissertation, in dem hervorgehoben wird, daß die Wörter auf ιχος in älterer Zeit nur im Mutterland und in Euboia, seit dem V./IV. Jh. auch auf den Inseln häufig sind, dagegen in Kleinasien fast ganz fehlen und deshalb wahrscheinlich als dorisch betrachtet werden können. Genannt ist die πυρρίχη, wie Latte meint,

nach der roten Uniform (φοινικίς) der Soldaten. Sie wurde in der Blütezeit fast nur bei Festen und Paraden aufgeführt; daß sie in der vorgeschichtlichen Periode auch vor dem Ernstkampf üblich war, ist möglich, aber nicht beweisbar. Daß sie einen Kampf nachahmte, hält Latte für unwahrscheinlich. Wir finden sie in Athen bei den Panathenäen, in Eretria im Dienst der Artemis Amarysia, in Pagai in dem der Artemis *Σώτειρα*. Die bei den Ainianen und Magneten (Xenoph. *ἀν.* VI 1, 7), nach Hesych. auch in Makedonien übliche Karpaia wurde nach Latte getanzt, damit die Ernte sicher vor Räubern eingebracht werden könne. Kinesias (Aristoph. Frö. 153) änderte die *πυρρίχη* in einen dithyrambosähnlichen Tanz um. Allmählich artete sie immer mehr zur Spielerei aus, wurde aber in Rom grausam wollüstig nach Art der Gladiatorenkämpfe und gewann auch den verlorenen kriegerischen Charakter wieder. Diese Dissertation bildet das dritte Kapitel einer vollständigeren Veröffentlichung Lattes, die unter dem Titel De saltationibus Graecorum capita quinque (RV u. V, XIII 3) 1913 erschienen ist. Hinzugekommen sind Kap. I De auctoribus *περὶ ὀρχήσεως* (1 ff.), II de figuris saltationis (17 ff.), IV de civium chorea sacra (64 ff.) und V de saltatione ecstatica (88 ff.). — Anders als Latte urteilen über die Entstehung des Tanzes C. Fries, Stud. zur Odyssee I. 94 ff., der viele Tanzgebräuche aus alter und neuer Zeit zusammenstellt und als Nachahmung des Sternentanzes deutet, und A. Reinach, Bull. Musée Mulhouse XXXVII, 1913, 87, der in dem Schlangentanz der kretischen Tänzerinnen ursprünglich eine Verehrung der allnährenden und heilenden Erde sieht, aber aus dem Gorgonenmythos schließt, daß er später als schreckliches Zaubermittel aufgefaßt wurde. — Häufig dienen Waffentänze nach der Legende dem Schutze von Gotteskindern. Nach Leop. von Schröder, Mysterium und Mimus, Leipz. 1908, 107 ff., der bei Besprechung der Marutslieder RV I, 170 f. ausführlich über diese in Indien nur in wenig Spuren, dagegen in Griechenland, Italien und Deutschland vielfach auch später erhaltene Kultsitte zu sprechen kommt, sollte durch sie teils im Frühjahr der eben geborene Vegetationsdämon gegen Feinde geschützt, teils der Drachenkampf dargestellt werden, in dem nach v. Schröder der Gewitterdämon die den Regen zurückhaltenden Dämonen besiegt. Ähnlich urteilt E. Fehrle, Badische Heimat, Zs. f. Volksk. usw. I, 1914, 161 ff.: er meint, daß die Waffentänze, die bei den Germanen auf einer ursprünglicheren Stufe stehen geblieben sein sollen als bei Griechen und Römern, junge Götter, z. B. Sterne, die Sonne, den neu-

erstehenden Tag, den Frühling gegen die Mächte der Finsternis zu schirmen bestimmt waren. — Die bekanntesten griechischen Waffentänze sind die aus den Kureten- und Korybantenmythen zu erschließenden und bei den Römern die der Salier. Diese tanzten nach L. von Schröder ⟨s. o.⟩ ursprünglich vielleicht um den eben geborenen Mars wie die Kureten um Zeus oder Dionysos, die Korybanten um Dionysos, den neugeborenen Gott der Vegetation. — Auch René Cirilli, Les prêtres danseurs de Rome, étude sur la corporation sacerdotale des Saliens, préface de M. J. Toutain, Paris 1913, vergleicht die Kuretentänze mit denen der Salier, die er aber für Nachahmung von Zauberriten einer bei der Einführung der Bronzekultur in Italien eingewanderten Schmiedezunft hält; s. dagegen Jeanmaire, Rev. hist. rel. LXIX, 1914, 260, und Wissowa, Berl. philol. Wschr. XXXV, 1915, 10 ff. — Da der salische Schritt Tripudium heißt, sei auch die Arbeit von Thom. Fitzhugh, The sacred tripudium (University of Virginia, Bull. of the School of Latin III), Charlottesville, 2. Aufl., 1909 erwähnt, aber nur, um festzustellen, daß sie für die Religionsgeschichte nichts bietet und nur die früheren Arbeiten des Verfassers über den lateinischen Rhythmus und Vers fortsetzt. — Über die Waffentänze bei dem jährlichen Ahnenfest am libyschen Tritonissee vgl. Renet Basset, Rev. hist. rel. LXI, 1910[1], 313 ff. — Ein religiöser Tanz mit Luftsprung ist auf dem von Cook, Class. Rev. XXI, 1907, 170 veröffentlichten sf. Vf. aus dem Kabirion dargestellt; Cook glaubt, daß dieser Tanz der von Hippokleides nach Herod. VI 129 an dritter Stelle getanzte sei. — Aus dem Namen des phrygischen Tanzes *βρικίσματα* (Hesych.) vermutet Eisler, Philol. LXVIII, 1909, 126, 27 einen Tanz beilbewehrter (zu *βρίκις* vgl. *βέρεκυς* = *πέλεκυς*) Kureten. — Von den übrigen Tänzen hat Schnabel, Kordax, archäologische Studien zur Geschichte des griechischen Tanzes, München 1910, den Kordax behandelt; in den ihn, wie er meint, tanzenden Dickbäuchen sieht er (46) mit Preuß Menschen, die, als segnende Dämonen verkleidet, durch eine mimisch orchestische Nachahmung des Zeugungsaktes einen Fruchtbarkeitszauber auszuüben glaubten. S. dagegen Süß, Berl. Phil. Wschr. XXXI, 1911, 211 ff., und A. Körte, DLZ 1910, 2787 ff. Die *ἀγγελικὴ ὄρχησις παροίνιος* (Hesych.) sollte nach Schnabel 47 die Fruchbarkeit des Weines befördern.

Dieselbe Bedeutung wie der Tanz hatte, wie bemerkt, die feierliche *Umschreitung*. A. Hillebrand, Circumambulatio, Festschr. d. schles. Gesellsch. f. Volksk., 1911, 1 ff. macht nach

Calands Vorgang auf die Übereinstimmung verschiedener Völker, namentlich der Kelten und der Inder in dem Glauben aufmerksam, daß man die Umwandlung beim Götteropfer nach rechts, beim Dämonenopfer nach links vornehmen müsse. Da man die Unterscheidung dieser beiden Arten übernatürlicher Wesen nicht in die proethnische Zeit hinaufrücken darf, empfiehlt es sich, innerhalb der griechisch-römischen Kultur auf Spuren dieser Sitte zu achten, die schwerlich mit Hillebrand aus der Richtung des Sonnenlaufes zu erklären ist. Hillebrand selbst verweist auf Stat. Th. VI 215 lustrantque ex more sinistro orbe rogum, wozu der Scholiast (200) bemerkt quia nihil dextrum mortuis convenit, und vergleicht damit indische, keltische und germanische Vorschriften. —

Den Umwandelungsgebräuchen stehen später die zahlreichen sonstigen *Umzüge* nahe, die allerdings z. T. einen anderen Ursprung zu haben scheinen. Viele bei verschiedenen orientalischen und europäischen Völkern sich findende Prozessionen, die meist am Neujahrstag gefeiert wurden und die Abwanderung oder Wiederkunft des Lichtgottes darstellen sollen, bespricht C. Fries, Stud. zur Odyssee I, Leipzig 1910, 1 ff. Aus der des sakralen Gewandes entkleideten Legende eines solchen Festes soll der Mythos von Odysseus', des Sonnengottes, Aufenthalt bei den Phaiaken entstanden sein. — Erigone heißt nach Nilsson, Eranos, Acta Suecana XV, 1915, 199 Ἀλῆτις, weil der Ritus, aus dessen Legende sie geschöpft ist, in der feierlichen Umwandelung des Weinberges durch eine nackte menstruierende Frau oder Jungfrau bestand. Umzug um einen Gegenstand oder einen Menschen, namentlich mehrmals (gewöhnlich dreimal) wiederholter, schien diesen mit dem, was um ihn geht, getragen oder gefahren wird, in engste Beziehung zu setzen. — Hektors Schleifung um Patroklos' Grabmal sollte nach Schwenn, Menschenopfer bei den Griechen u. Röm., RV u. V, XV 3, 1915, 68 den Feind dem Toten weihen; nackt ist die Leiche, weil Schnüre und Knoten den Zauber hemmen würden.

Die zuletzt erwähnten Umzüge sind wohl noch Sühne- und Reinigungsmaßregeln gewesen, obwohl sie z. T. anders gedeutet worden sind. Es gibt jedoch auch Prozessionen, die ein Ereignis der göttlichen Geschichte darstellen sollen, die aber doch am besten in diesem Zusammenhang erwähnt werden, weil erstens die Grenzlinie schwer zu ziehen ist und zweitens auch diese mimetischen Umzüge mittelbar den Zweck verfolgten, die Gemeinde gegen Schaden zu schützen. Dazu gehört u. a. die Prozession mit dem *Schiffskarren*, die, wie Frickenhaus, Arch. Jahrb. XXVII, 1912,

61 ff.; XXXII, 1917, 13 ff. zweifelnd aus einer Angabe des Marmor Parium über die Begründung der Komödie durch Susarion folgert, seit der ersten Hälfte des 6. Jhs. und zwar an den großen Dionysien in Athen stattfand, sich auffallend weit verbreitet hat und namentlich in Italien und Deutschland sogar bis in die neuere Zeit hinein geübt worden ist. — Die beliebte Ableitung des Wortes Karneval von carrus navalis bestreitet Clemen, Arch. f. Religionswissensch. XVII, 1914, 148, der Beispiele für diese Sitte gesammelt hat.

Da statt der feierlichen Umschreitung bisweilen, wie sich bei der Besprechung der Geburtsriten herausstellen wird, ein eiliges Umlaufen oder Herumlaufen eintritt, so erhebt sich die Frage, ob nicht auch der religiöse *Wettlauf* unter Umständen als eine Reinigungsmaßregel zu betrachten und die Schnelligkeit der Bewegung aus dem Bestreben zu erklären sei, die Wirksamkeit der Maßregel durch die Energie, mit der sie ausgeführt wurde, zu steigern. Die neuere Forschung hat diese Möglichkeit wenig ins Auge gefaßt und derartige Riten entweder als Analogiezauber — z. B. zur Beförderung des Sonnenlaufes, s. R. Eisler, Arch. f. Religionswissensch. XI, 1908, 150 f. — oder geradezu als Nachahmung eines natürlichen oder göttlichen Vorgangs gedeutet. — Frazer, The dying God (Golden Bough III) 90 f. nimmt eine Vermutung Cooks (Folklore XV, 1904, 401), auf, daß der Sieger in Olympia den Zeus darstellte, und meint, daß die in dem von Paus. V 16, 2 erwähnten Wettlauf siegreiche Jungfrau als Hera-Selene betrachtet worden sei.

8) Dramatische Aufführungen.

Daß auch in Griechenland Vorführungen legendarer Begebenheiten stattfanden, bei denen die Gottheiten durch Menschen vertreten waren, wird auch derjenige nicht in Abrede stellen, der die hier angeführten Riten anders erklärt. Um eine Darstellung der Legende handelt es sich dabei freilich ursprünglich nicht; der segensreiche Vorgang, die Erzeugung, Geburt, Erweckung oder Wiederbelebung des heilbringenden Gottes wird erneuert, keineswegs aber nachgeahmt, und erst nachdem der Ritus durch eine Legende erklärt worden ist und diese sich verselbständigt hat, konnte er als ihre Darstellung gelten. Doch ist dies nicht bloß in Griechenland an vielen Stellen sehr früh geschehen. L. v. Schröder, Mysterium und Mimus, Leipzig 1908 erklärt mehrere Lieder des Rigveda als Texte, die zu solchen Aufführungen oder mimischen Tänzen gesungen wurden. Nun sind zwar derartige religiöse Aufführungen in vedischer Zeit nicht nachweisbar, und deshalb haben

angesehene Kenner des vedischen Kultus wie Winternitz (Wiener Zeitschr. f. die Kunde des Morgenlandes 1909, 902 ff.) Schröders Vermutung bekämpft; immerhin ist aber anzuerkennen daß es für die als Texte für Aufführungen erklärten Lieder in dem überlieferten Ritual keine Verwendung gibt. Caland, der dies im Arch. f. Religionswissensch. XIV, 1911, 499 ff. auseinandersetzt, bezweifelt m. R., daß die mimischen Tänze in die urindogermanische Zeit hinauf reichen. Die Griechen haben sie jedenfalls auf der Balkanhalbinsel vorgefunden, denn es kann jetzt als sicher betrachtet werden, daß erstens die Mythen von der Geburt, der Vermählung und dem Grabe des Zeus und anderer Götter großenteils aus Legenden erwachsen sind, die sich aus dem Ritus der Zeugung, Geburt oder Belebung eines Gottes entwickelt haben, und daß zweitens diese Begehungen und auch die Geschichten, die in ihnen dargestellt sein sollten, wenigstens in Kreta bis in die vorgriechische Zeit hinaufreichen. Wie die „ägäische" Kultur sich überhaupt mannigfach mit der in Vorderasien und Ägypten während des zweiten Jahrtausends herrschenden berührt, so finden sich auch von den religiösen Aufführungen in Ägypten, wo sogar schon eine gewisse künstlerische Ausbildung zu beobachten ist (A. Wiedemann, Mélanges Nicole 561 ff.), und in Babylonien deutliche Spuren. Im geschichtlichen Griechenland leben derartige Riten in Mysterien fort, z. B. in Eleusis: die Scheu, mit der solche Gemeinden, die eigentlich immer als ein Fremdkörper im griechischen Religionswesen empfunden sind, sich abschlossen, wird damit zusammenhängen, daß die Reste der Urbevölkerung, ehe sie von den Griechen ganz aufgesogen wurden, eine Zeitlang in der Stille an ihren alten Gebräuchen festhielten, die sich an solchen Stellen reiner als sonst erhielten, aber zuletzt entweder aufhörten oder nachträglich wenigstens äußerlich hellenisiert wurden. Wo eine Abschließung nicht stattgefunden hatte, konnten sich aus den alten Aufführungen kunstmäßige dramatische Darstellungen entwickeln. — Daß das griechische Schauspiel, das ja auch noch während der Blütezeit seinen gottesdienstlichen Ursprung nicht ganz verleugnete, auf eine religiöse Veranstaltung zurückgehen müsse, ist auch die Voraussetzung der zahlreichen in der Berichtsperiode erschienenen Untersuchungen über die *Entwicklung des griechischen Theaters.* K. Th. Preuß, Neue Jbb. 1906, 161 ff. hat sie durch mexikanische Parallelen neu zu stützen versucht; vgl. dessen Aufsatz über phallische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger des mexikanischen Dramas, Arch. f. Anthropol. N. F. I 129 ff. Aber darüber, welche Art des Gottes-

diensten Ausgangspunkt des Dramas war, ist Übereinstimmung nicht erzielt worden und wird wahrscheinlich erst erreicht werden, wenn die Ansicht aufgegeben ist, daß die Erklärung nur dann befriedigen könne, wenn sie eine organische Entwicklung erkennen lasse. A. Dieterich hat in seiner letzten Arbeit (Arch. f. Religionswissensch. XI, 1908, 163 ff. = Kl. Schr. 414 ff.), anknüpfend an das neue solonische Bruchstück über Arion als Begründer der Tragödie, das die Angabe des Suidas Ἀρίων und mittelbar die des Aristoteles (ποιητ. 4) über die Entstehung des Trauerspiels aus dem Dithyrambos stützt, die sikyonischen τραγικοὶ χοροί des Adrastos als Bockschöre gedeutet, denen ein ἐξάρχων als Sprecher diente. Die als Böcke verkleideten Choreuten sollen die Geister der Toten (S. 172) dargestellt und wie diese auf Vbb. um die emporsteigende Kore oder Pandora herumgetanzt haben; dies soll die Legende des Anthesterienfestes und besonders der Pithoigia gewesen sein, bei denen die Toten aus der Unterwelt aufstiegen und den einziehenden Dionysos begrüßten, dessen carrus navalis dem Wagen des Thespis entsprechen soll. Zu dem Totenfest gehörte eine Totenklage, die von Chören (Plat. νόμ. XII 3, S. 947 b) vorgetragen wurde; daher bildet nach Dieterich der κόμμός einen wesentlichen Teil der griechischen Tragödie. Aber auch die eleusinischen Mysterien sollen (183 ff.) für die Tragödie wichtig gewesen sein, da Aischylos Eleusinier war und es von ihm heißt, daß er das Schauspielerkleid nach der Amtstracht des Daduchen und Hierophanten eingerichtet und, worauf vielleicht bereits Aristot. Ἠθ. Νικ. III 2, S. 1111 a, 10 hinweist, die Mysterien profaniert habe. Diesen letzten, den Zusammenhang der Tragödie mit den eleusinischen Mysterien betreffenden Teil von Dieterichs Ergebnissen bestreitet Foucart, Compt. rend. AIBL 1912, 135, wogegen Beloch, Griech. Gesch. I² I, 418 es für wohl möglich hält, daß die Umwandlung des possenhaften Satyrspiels in die ernste Tragödie unter dem Einfluß des eleusinischen Passionsspiels erfolgte, und auch O. Kern, Eleusinische Beiträge, Universitätsschr. Halle 1909 sich an Dieterich anschließt. Bald nach diesem trat O. Crusius, Neue Jbb. XXV, 1910, 81, der schon früher gelegentlich ebenso wie Nilsson, Arch. f. Religionswiss. IX, 1906, 286 ähnliche Ansichten angedeutet hatte, mit der Behauptung hervor, daß die Tragödie in den chthonischen Elementen des attischen Dionysoskultes wurzele, die am deutlichsten in den ἀρχαιότερα Διονύσια, den Anthesterien, zutage treten. Die Komödie läßt Crusius zwar ebenfalls aus dem attischen Dionysoskult, aber aus

einer anderen Gegend und Schicht stammen. — Allein bald mußte sich die Überzeugung aufdrängen, daß die einseitige Herleitung der griechischen Tragödie aus dem Totenkult oder andern chthonischen Diensten der Unterstützung in der Überlieferung entbehre, z. T. sogar mit ihr in Widerspruch stehe. Es ist unbeweisbar, daß die Böcke oder Pferde Totenseelen darstellten, und unwahrscheinlich, daß der Dithyrambos ursprünglich ein Klagelied war, was zu der aristotelischen Angabe von der *λέξις γελοία* übel stimmt. Schauspieltage sind, wie Nilsson, Neue Jahrb. XIV, 1911, 616ff. hervorhebt, gerade nicht die Anthesterien, sondern hauptsächlich die großen Dionysien, und eine Verlegung des Festes ist unwahrscheinlich. Außerdem wird an den Chytren nicht dem Dionysos, sondern dem Hermes geopfert. Was den Krater mit der Pherephatta anbetrifft, so ist nach Nilsson die Darstellung zu vereinzelt, um eine herrschende Volksvorstellung zu erweisen. Ist dieser letztgenannte Einwand und der weitere, daß die Satyrn, wenn sie Totengeister waren, ihr eigenes Schicksal hätten beklagen müssen, nicht ganz durchschlagend, so ergibt sich im ganzen doch, daß mit den von Dieterich aufgewendeten Mitteln der Ursprung der Tragödie aus dem Heroenkult nicht erweislich ist. Einen anderen Weg schlägt deshalb Ridgeway, The Origin of Tragedy with special reference to the Greek Tragedians, Cambridge 1910 ein, um zu einem ähnlichen Ergebnis vorzudringen. Kühn trennt er die Anfänge der Tragödie ganz vom Dionysoskult und dem seiner Ansicht nach aus dem thrakischen Dienst dieses Gottes entstandenen Satyrdrama; damit kann er sich dem unmöglichen Nachweis entziehen, daß der Dionysoskult mit dem Heroenkult ursprünglich zusammenhing, und daß die Totengeister als Böcke gedacht wurden. Ridgeway vermutet einfach, daß die Darsteller die ältere Tracht, ein Ziegenfell, anlegten und deshalb „Böcke" genannt wurden; es muß dabei freilich als Spiel des Zufalls betrachtet werden, daß gerade dem Dionysos der Bock heilig war. Nur da, wo Dionysos an die Stelle eines Heros getreten ist, erkennt Ridgeway für die Vorläufer der Tragödie einen Zusammenhang mit dem Dionysoskult an, der im übrigen erst spät hergestellt sei. Diese Urformen der Tragödie sucht er aber im Widerspruch mit der antiken Überlieferung nicht in der Peloponnes, sondern, wie schon in früheren Schriften, in Attika. Durch diese Umformung ist die Herleitung des attischen Trauerspiels aus der Totenklage zwar von einzelnen Bedenken gereinigt, aber doch im ganzen nicht wahrscheinlicher gemacht und auch nicht in bessere Übereinstimmung mit der Überlieferung ge-

bracht worden. Vor allen Dingen ist es auch Ridgeway nicht gelungen, mimetische Vorführungen für die griechische Leichenfeier und den Grabeskult nachzuweisen. Die Vermutung, daß die θυμέλη des Dionysostheaters an die Stelle eines alten Grabes getreten sei, hat er später selbst aufgegeben; und wenn auf den Torresstraßeninseln mimetische Tänze den Beschluß der Totenklage bilden, so ist diese Vergleichung kein rechter Ersatz für das Fehlen eines ähnlichen Zeugnisses für den griechischen Totenkult. Bei der römischen Leichenfeier wurde allerdings der Tote bisweilen lebend vorgeführt, indem jemand in seiner Rolle auftrat (Suet. Vesp. 19), aber Nilsson, Neue Jbb. XIV, 1910, 636 ff. hebt hervor, daß diese Bestattungssitte nicht als alt gelten könne. Nach Nilsson selbst (ebd. 609 ff.) ist die Tragödie, die in Eleutherai entstanden sein muß, weil sie an den dem Dionysos Ἐλευθερεύς geweihten großen Dionysien zuerst aufgeführt wurde, nicht bloß von der aus der φαλλοφορία entstandenen Komödie, sondern auch von dem ursprünglich peloponnesischen Satyrdrama, das Pratinas im Anfang des 5. Jhs. zunächst als selbständiges Drama nach Athen verpflanzte, dem Ursprung nach zu trennen. Die Tragödie läßt Nilsson entstehen aus einer Verschmelzung des Kultdramas von Eleutherai, bei dem Dionysos Melanaigis getötet und von den in Ziegenfelle gekleideten und deshalb τράγοι genannten Hirten beklagt wurde, mit den im Heroenkult üblichen Klagechören. Erst später sollen Tragödie, Satyrdrama und Komödie miteinander ausgeglichen sein. — Ähnlich wie Nilsson urteilt Farnell, The Dionysiac and Hero-Theory of the Origin of Tragedy, Hermath. XVII, 1913, 1 ff. dessen Darstellung des Dionysoskultus in den Cults of Gr. Stat. (insbesondere V 225 ff.) über die Entstehung der Tragödie Ridgeway angegriffen hatte. Farnell findet es unerklärlich, daß die Tragödie ganz in den Dionysoskult aufgenommen wurde, wenn sie ursprünglich ein Bestandteil des Totenkults war, zumal der Bock wohl jenem, aber nicht diesem angehöre und der Dithyrambos, in dem ein Rind geopfert wurde, auf die Entstehung der Tragödie, die ein Bocksopfer voraussetze, wohl eingewirkt, sie aber nicht hervorgerufen haben könne. Die Verkleidung in Böcke ist nach Farnell nicht als Beibehaltung der ältesten Tracht auf dem Theater, sondern nur, wie die aus dem Namen ἄρκτοι im attischen Dienst der Artemis zu erschließende in Bärinnen aus einem Götterkult zu erklären. Die von Ridgeway verglichenen Aufführungen heutiger Wilden werden großenteils anders als aus dem Totenkult erklärt. Farnell entwickelt Useners Theorie vom Kampf zwischen Sommer und Winter als Erklärung

für die Melanthossage im Dienst des Dionysos Melanaigis, von dem er die Tragödie ableitet. — Schon vorher hatte sich gegen Ridgeway auch A. W. Pickard-Cambridge, Class. Rev. XXVI, 1912, 52 ff. erklärt, der, allerdings zweifelnd, den Glauben an chthonische Fruchtbarkeitsdämonen für den Ausgangspunkt der Tragödie hält. Ebd. 134 hat Ridgeway seine Aufstellungen gegen Pickard verteidigt und ihren Widerspruch gegen die Überlieferung durch die Behauptung zu verringern versucht, daß der Dithyrambos ursprünglich nicht nur den Dionysos feierte, und daß Aristoteles, als er die Tragödie vom Dithyrambos herleitete, gar nicht an den Dionysischen dachte. Er beruft sich auf die dramatischen Aufführungen zu Ehren des Skephros in Tegea und darauf, daß die Dramen des ältesten Tragikers Epigenes von Sikyon sich nicht auf Dionysos bezogen. — Ein anderer Gegner erstand Ridgeway in Murray, der in einem Exkurs On the Ritual Forms preserved in Greek Tragedy zu J. Harrisons Themis 341 ff. aus der Analyse der Teile einer Tragödie (Agon, Pathos, Angelia, Threnos, Anagnorisis und Theophanie), die den Akten eines Jahreszeitkultus entsprechen sollen, den Nachweis führen will, daß das Drama aus dem Dromenon eines Jahrzeitgottes hervorgewachsen sei. — Dagegen steht Gildersleeve in seiner ausführlichen Besprechung Amer. Journ. Phil. XXXII, 1911, 210 ff. den Gedanken Ridgeways im wesentlichen freundlich gegenüber, und auch G. A. Gerhard, Sitzber. Heidelberg AW 1915, V S. 50 ff. erklärt die Tragödie als aus der jährlichen Totenklage bocksdämonischer Gottheiten entstanden. — Nach E. Maaß, Internat. Monatsschr. 1913, 580 ist die Tragödie aus zwei nicht zusammengehörigen Komponenten, dem dionysischen Bocksgesang und dem Heroenlied, dem Lied zur Feier eines Toten entstanden.

In anderen Bahnen als die zuletzt genannten Arbeiten bewegt sich die Untersuchung von C. Fries, Stud. zur Odyssee I 233, der, an L. v. Schröders ⟨*s. o. 199*⟩ Erörterungen anknüpfend (249), die Entwicklung des indischen Dramas aus dem griechischen bestreitet (245), jenes vielmehr als eine selbständige Fortbildung der dialogischen Lieder des Veda betrachtet. Er faßt die Tragödie als Nachahmung eines himmlischen Vorgangs: wenn mehrere sich zu diesem Tun vereinigen und den himmlischen Vorgang in irdischem Gewand vor den Augen des zuschauenden Volkes darstellen, ist die Geburt der Tragödie vollzogen (ebd. 93).

Mehrere Untersuchungen befassen sich mit der Entstehung der Tragödie, indem sie von diesem Namen und von dem eigenartigen

Widerspruch ausgehn, daß die Satyrn, deren Reigen nach weit verbreiteter Ansicht die ältesten tragischen Chöre nachgeahmt haben sollen, Böcke hießen und als solche noch im 5. Jh. bezeichnet zu werden scheinen, während die gleichzeitige bildende Kunst sie mit Pferdeschwänzen darstellt. Lionello Levi, Riv. stor. ant n. S. XII, 1908, 201 ff., der sorgfältig die antiken Zeugnisse sammelt, meint, daß die Bockschöre entstanden, indem bei einem Bakchosfest ein Bock zerrissen wurde, mit dessen Gliedmaßen die Teilnehmer sich maskierten. Davon sollen sie Böcke genannt sein. Suid. Ἀρίων wird von Levi so übersetzt: Arion soll auch die Bockschöre (τραγικὸς τρόπος) erfunden, d. h. einen als Satyrn oder Böcke verkleideten Chor aufgestellt und das von ihm gesungene Lied Dithyrambos genannt haben. — Nach Flickinger, Class. Philol. VIII, 1913, 262 ff. wurden in Korinth Dionysosspiele durch Böcke, σάτυροι, aufgeführt. Als Kleisthenes in Sikyon die alten Adrastoschöre dem Dionysos gab und einen Bock als Preis aussetzte, nannte er sie τραγῳδοί. In Attika traten ähnliche Choreuten als „Pferde" Σιληνοί auf, und pferdeartig sind diese athenischen Choreuten auch später geblieben. Eurip. Κύκλ. 80 erklärt sich nach Flickinger daraus, daß sie als Hirten auftreten, bei Aisch. fr. 207 soll vor τράγος zu ergänzen sein ὡς: „du wirst klagen wie ein Bock, der sich den Bart verbrannt hat". Pratinas aber soll sie nach korinthischem Muster umgeformt, Satyroi genannt und ihnen ein Bocksfell gegeben haben. — Frickenhaus, Arch. Jb. XXXII, 1917, 11, der im Gegensatz gegen die bisherige Ansicht den Silen für ursprünglich bocksgestaltig oder bocksbärtig, dagegen die Satyroi für pferdeartig hält, leitet das Wort Tragödie von Silenos, dem musikalischen Begleiter des Chores, her. Die Stellen, die früher für die Bocksgestalt der Satyrn angeführt wurden, lassen in der Tat eine andere Erklärung zu, aber auffallend bleibt schon ihr Zusammentreffen, sodaß der Widerspruch bisher noch nicht als gelöst gelten kann. Dagegen scheint sich hinsichtlich der übrigen hier erwähnten Fragen aus den bisherigen Erörterungen über den Ursprung der Tragödie doch eine gewisse Übereinstimmung herauszuschälen, nämlich die, daß sie wirklich aus dem Dithyrambos erwachsen ist (vgl. z. B. Beloch, Griech. Gesch. I² 1, 418, v. Wilamowitz, Neue Jbb. XXIX, 1912, 475). Diese Angabe des Aristoteles zu bezweifeln liegt in der Tat kein Grund vor, da dieser Ursprung sich keineswegs durch die Ähnlichkeit der Kunstform von selbst aufdrängte. Wer, ohne eine bestimmte Überlieferung zu haben, über die Vor-

läufer der Tragödie nachdachte, konnte und mußte weit eher auf einen anderen Ursprung verfallen, z. B. sie aus den δρώμενα von Mysterien ableiten, an die auch moderne Forscher gedacht haben. Weil aber vom Dithyrambos aus sich eine Fortbildung zum Drama nicht wohl konstruieren läßt, ergibt sich daraus von selbst die Folgerung, der z. B. v. Wilamowitz, Neue Jbb. XXIX, 1912, 475 Ausdruck gibt, daß die griechische Tragödie durch den Willen einer starken Persönlichkeit geschaffen wurde. Es muß dies m. E. ein Künstler und künstlerischer Organisator gewesen sein, der es verstand, die Staatslenker für seine Neuschöpfung zu gewinnen. Wie Peisistratos den athenischen Dionysoskult schuf, indem er zugleich die Dienste von Ikaria und Eleutherai nachbildete, so kann er auch die öffentliche Vorführung tragischer Chöre angeordnet haben.

Weniger als der Ursprung der Tragödie sind die Anfänge der *Komödie* in der Berichtsperiode umstritten gewesen. In einem Vortrag in der Hamburger Philologenversammlung von 1905 (Verhandlungen der 48. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner, Leipz. 1906, S. 63 ff.) führt K. Zacher sie auf ländliche Lustbarkeiten (*κῶμοι* oder *θίασοι* von *κόβαλοι, φένακες, κόρδακες, φλύακες* und andere „Eigenschaftsdämonen“ oder karikierte Verkörperungen der das Fest aufführenden und in ihm sich selbst burlesk darstellenden Bevölkerung) zurück, bei denen die Bauern sich als Wald-, Feld- und Hausgeister verkleideten und in dieser Gestalt sich selbst und die guten Nachbarn verspotteten. — So nahe es liegt, sich auch die Choreuten der Komödie als in Götter verkleidet zu denken, so sind doch die namentlich archäologischen Zeugnisse, die als Bestätigung angeführt werden könnten, ziemlich schwach; der Krater im Louvre z. B. stellt nach Charlotte Fränkel, Rhein. Mus. LXVII, 1912, 100 ff., die allerdings die obszöne Zeichnung begreiflicherweise nicht ganz verstanden hat, überhaupt nicht Dämonen, sondern eine peloponnesische Possenszene dar, in der Sklaven (*Ὄμριχος*) ein Weinfaß stehlen, dafür aber in den Block kommen. — Aus dem Kordaxtanz leitet Schnabel, Kordax ⟨*s. o. 197*⟩ erstens in Megara die realistische Komödie und zweitens in Korinth die Travestie der Heldensage her. Aus der megarischen soll er in die attische Komödie gekommen, wo ihn Aristophanes einschränkte, aber nicht ausrotten konnte, und dann auch in den Mimus und Pantomimus übergegangen sein. Aus den undorischen Namen *κόρδαξ, καλλαβίς, μόθων* wird (62) erschlossen, daß diese Tänze der vordorischen Bevölkerung der Peloponnes angehörten und deshalb in Lakonien besonders von den Heloten getanzt

wurden, was Plut. *Λυκ.* 28 aus dem Bestreben erklärt, die Jugend abzuschrecken; doch fehlt es nicht an Versuchen, den ursprünglich unanständigen Tanz zu veredeln und auch für Spartiaten geeignet zu machen. Daß der Kordax wirklich im Dienst der für Olympia bezeugten Artemis Kordaka (Paus. VI 22, 1) getanzt wurde, ist eine, wenn von den gewagten Vermutungen des Verfassers über den Zweck des Tanzes abgesehen wird, nicht unwahrscheinliche Annahme, und der Überlieferung, daß lydische Genossen des Pelops ihn aus Lydien mitbrachten, wird doch als Tatsache entnommen werden können, daß in Lydien dieser Tanz oder ein ihm ähnlicher üblich war, so daß auch die Vermutung von seinem vorgriechischen Ursprung einigermaßen gestützt wird. Daß er den Chören der Komödie verwandt war, wird schon von Athen. XIV 28 630 e hervorgehoben, und ihn geradezu als deren Ausgangspunkt zu betrachten empfiehlt sich deshalb, weil die vorgriechische Artemis mit einem Gott gepaart war, der bei den Griechen gewöhnlich wie der Gott der Komödie Dionysos genannt wurde. Damit erklärt sich, was M. Azrà Hincks, Le Kordax dans le culte de Dionysos, Rev. arch. IV, XVII, 1911[1], 1 ff. gegen Schnabel einwendet, daß bereits ein alter korinthischer Aryballos, wahrscheinlich die älteste Darstellung, im Kreise des unanständigen Tanzes einen alten Mann mit Pantherfell zeigt, woraus vielleicht zu folgern ist, daß der Kordax früh im Dionysoskult gefeiert wurde. — Über den eigentümlichen Aufzug, aus dem nach Diomed. III S. 486 K. die Bukoliastenagone entstanden, vgl. Vürtheim, Versl. en Meded. V II, 1916, 387 ff.

Wir haben gesehen, daß die Tänzer beim Zauber und im Kultus, was ja eben die Entwicklung zu szenischen Darstellungen begünstigte, sich oft verkleideten, also in fremden Rollen auftraten; es ist daher angebracht, hier diejenigen Untersuchungen anzuschließen, die von den griechischen und römischen *Maskenzügen* handeln. Daß diese nicht alle den gleichen Ursprung haben, darf davon nicht abhalten, sie zusammenzufassen, denn der Zweck wurde oft vergessen, und was sie so lange bestehen und sich erneuern ließ, war schließlich doch dasselbe, die namentlich bei Jugendlichen, Menschen sowohl wie Völkern, hervortretende Lust, etwas darzustellen und darstellen zu sehen. In den einfachen Verhältnissen der Frühzeit, als das Leben wenig differenziert war und historische Kostüme natürlich ganz fehlten, war die Auswahl der möglichen Vermummungen gering, sie beschränkte sich im wesentlichen auf Tiere, deren Felle umgelegt und deren Bewegungen nachgeahmt

wurden und auf das andere Geschlecht, mit dem man die Kleider tauschte. Über diese beiden Arten von Verkleidungen am Neujahrsfest handeln A. Müller, Philol. LXVIII, 1909, 483 f. und O. Crusius ebd. 579. Auf der Balkanhalbinsel sind, namentlich im Norden, in Thessalien, Bulgarien, an der rumänischen Grenze, am Schwarzen Meer, Maskeraden üblich, die sich nahe mit Begehungen im Dionysoskult berühren und zwar schwerlich aus diesen entstanden und daher, wie Flickinger, Class. Philol. VIII, 1913, 262 mit Recht hervorhebt, für sie nicht ohne weiteres verwertbar, aber doch gleichen Ursprungs sind wie sie. Am bekanntesten ist der Karneval von Vizya (Bizye im Stamme der Asten, nordwestlich von Byzanz) geworden, den Dawkins, The modern Carnival in Thrace, a Cult of Dionysos. Journ. Hell. Stud. XXVI, 1906, 191 ff., wie er versichert, meist nach eigener Anschauung beschreibt. Unter den Gestalten des Aufzugs sind bemerkenswert: 1. zwei *καλόγεροι*, von denen der eine mit einem Bogen, der andere mit einem Phallos ausgerüstet ist; 2. zwei als Mädchen, *κορίτζια*, verkleidete Knaben, die *νύφες* „Bräute“; 3. Babo, die Alte mit einem in Lumpen gewickelten Stück Holz, das ein Kind vorstellen soll; 4. *κατζιβέλοι* und *κατζιβέλα*, Zigeuner, von denen die Frau bisweilen die Babo vertritt; 5. zwei oder drei Polizisten. Vgl. über diese Aufzüge Nilsson, Philol. Jbb. XXVII, 1911, 677. — Schon früher war man auf ähnliche Maskeraden in Skyros (Ann. Brit. Sch. of Athens VI. 1899/1900, 135 ff.; Dawkins ebd. XI, 1904/5, 72 ff., der Journ. Hell. Stud. XXVI, 1906, 205 vermutet, daß dies Fest im 16. Jh. durch einwandernde Thraker mitgebracht sei) und an andern Orten aufmerksam geworden. Wie bemerkt, traten bei der Volksbelustigung von Vizya auch als Mädchen verkleidete Knaben auf, und solche Vertauschungen des Geschlechtes finden sich auch sonst noch jetzt vielfach im Volksbrauch der alten Kulturländer, z. B. in Kosti im nördlichen Trakien, wo auch ein verkleideter Mann ins Wasser gestoßen wird (Dawkins, Journ. Hell. Stud. XXVI, 1906, 201 f., der an einen Regenzauber denkt). Vgl. Kazarow, Arch. f. Religionswiss. XI, 1908, 407 f. Andere haben diese Begehungen anders gedeutet. Als Fruchtbarkeitszauber fassen sie z. B. Neustadt, De Iove Cretico 35 und Clemen, Arch. f. Religionswissensch. XVII, 1914, 155 auf; Clemen meint, daß bei diesem je nach dem Sinn der einzelnen Begehung Männer oder Frauen nötig waren, für die, wenn sie gerade fehlten, Personen des anderen Geschlechtes eintraten. Fehrle, Kult. Keuschheit 92 hält für

möglich, daß der Heraklespriester in Kos deshalb weibliche Kleider trug, weil ein Priester an die Stelle einer Priesterin getreten war wie in Delphoi eine alte Frau an die Stelle einer jungen (Diod. XVI 26), s. auch A. B. Cook, Class. Rev. XX, 1906, 376 f.; anders v. Gennep, Rites de passage 245; welcher vermutet, daß die Priester als „Frauen" des Herakles gelten. — Halliday, Ann. Brit. Sch. Ath. XVI, 1909/10, 212 ff. deutet die Vertauschung der Kleider an den Hybristika, die er mit den lakonischen und italischen κορυθάλια vergleicht, und andern Festen als einen „Übergangsritus"; er meint, daß bei dem Eintritt in das heiratsfähige Alter die Geschlechtsunterschiede aufgehoben werden sollten, wie bei Gelegenheit die sonst so scharf gezogene Grenze zwischen Herren und Knechten verwischt wurde. Durch die Umkehrung eines Gewöhnlichen wollte man nach Halliday den (unglücklichen) Gang der Dinge umkehren; zugleich aber sollten die Gemeinden durch Hervorkehrung der Einigkeit gestärkt werden. — Schnabel, Kordax 47 glaubt, daß die Anlegung von Kleidern des andern Geschlechtes bei der orchestischen Nachahmung des Geschlechtsaktes üblich gewesen sei. — Besondere Bedeutung hatte in manchen griechischen Ländern der Kleidertausch bei der Hochzeitsfeier, den Dümmler, Kl. Schr. II 234 ff. aus der Nachahmung des zweigeschlechtigen Bildes der Gottheit, dagegen Samter, Geburt, Hochzeit, Tod, Leipzig 1911, 90, und Fehrle, Kultische Keuschheit (RVuV VI) 41, 1 aus dem Versuche erklären, die Dämonen zu täuschen, die beim ersten Beischlaf besonders gefürchtet wurden; diese zweite Erklärung billigt Kuiper, Rev. ét. grecqu. XXV, 1912, 336, der passend an den Mythos von der Anlegung weiblicher Kleider durch Hymenaios (Interpol. Serv. Aen. IV, 99; Lact. zu Stat. Th. III 283; vgl. Myth. Vat. I 75; II 210) erinnert. Nach Radermacher, Sitzber. WAW CLXXXII, 1916, 38 ff. handelte es sich bei dieser Sitte oft darum, daß ein als Mann verkleidetes Weib männliche Kinder erhalten sollte oder (S. 43), daß beide Gatten die Gestalt des mannweiblichen Fruchtbarkeitsdämons annehmen wollten, weil (45) die Defloration als gefährlich galt. — Für die Anlegung von Männerkleidern durch die Braut führt H. Blümner, Griechische Hochzeitsgebr. (Festschr. f. Gerold Meyer von Kronau) S. 2 eine schweizerische Parallele an.

Was die sonstigen Karnevalsgebräuche betrifft, so bestreitet Clemen, Arch. f. Religionswiss. XVII, 1914, 139 ff. für die rheinischen, die er als Fruchtbarkeitszauber zu erklären versucht, den Zusammenhang mit den antiken Bacchanalia, Hilaria, Lupercalia

und Saturnalia; und unmittelbar können sie in der Tat, wie ihr verhältnismäßig spätes Aufkommen beweist, nicht aus einem dieser Feste hervorgegangen sein. — Die Gebräuche, die sich auf das Verbrennen oder Austreiben des Karneval beziehen, bespricht Frazer, Dying God (Golden Bough III) 220 ff., der (253) vermutet, daß der personifizierte Karneval oder, wie es an andern Orten heißt, der Tod oder der Sommer erst spät für den Baum eingetreten sind, den man aufpflanzte und neben den eine Puppe oder ein Mensch trat.

9) Opfer und Gebet.

So allgemein in geschichtlicher Zeit die Vorstellung verbreitet war, daß die Opfer ein den Göttern geschuldeter Tribut, ein Mittel, sie den Wünschen der Menschen zugänglich zu machen, oder ein Dank für gewährte Hilfe seien, so steht doch jetzt fest, daß viele spätere Opfer aus ganz anderen Erwägungen hervorgegangen sind. Eine Zeitlang herrschte die zuerst von Liebrecht 1879 aufgestellte, dann besonders von Robertson Smith vertretene Ansicht vor, daß manche Speiseopfer ursprünglich Sakramente waren, bei denen man die Gottheit zu verspeisen und sich mit ihrer Macht zu erfüllen meinte. Selbstverständlich erhält hier wie überall der unbekannte und deshalb unbestimmte Begriff „Gott" seinen Inhalt erst durch den Zusammenhang, hier also durch das, was von ihm ausgesagt wird; um Gottheiten im Sinn des griechischen Polytheismus kann es sich dabei nicht handeln, sondern nur um irgendwelche übernatürlichen Kräfte, die als übertragbare Substanzen gedacht wurden, und deren weitere Bestimmung von den Vorstellungen abhängt, die man mit dieser Vermutung über die Entstehung des Speiseopfers verbindet. Es ist daher nur ein Streit um Worte, wenn Edg. Reuterskiöld in dem von gediegenen Kenntnissen zeugenden Buch „Die Entstehung der Speisesakramente" (aus dem Schwedischen übersetzt von H. Sperber, Religionswissensch. Bibliothek IV, 1912) diese Auffassung mit der Begründung bekämpft, daß die auf solche Weise erklärten Opfer aus einer Zeit stammten, in denen es noch keine Götter gab. Mit Recht weist Reuterskiöld die Vorstellung zurück, daß das Speisesakrament aus dem Totemismus erwachsen sei; er hätte aber weiter gehen und hervorheben können, daß der Totemismus überhaupt nicht eine so häufig wiederkehrende Stufe des primitiven Denkens ist, wie eine Zeitlang angenommen wurde. — Gegen Robertson Smith wendet sich z. T. Ada Thomson, Arch. f. Religionswiss. XII, 1909, 464. So wenig wie aus dem Geschenkopfer soll sich das Speiseopfer aus der Verspeisung der Gottheit

der es allerdings näher steht, entwickelt haben, sondern neben beiden Arten des Opfers soll es schon auf einer niedrigen Stufe der Kultur eine dritte Art des Opfers gegeben haben, bei der nicht der Totemgott von der Gemeinde verzehrt wurde, sondern diese mit ihrem Gott eine Kommunion, einen Bund schloß, indem sie mit ihm zusammen aß, d. h. ihm diejenigen Stücke überließ, die von den Opfernden nicht sofort verzehrt werden konnten. Ausführlich wird 466 über die Satzung *οὐκ ἐκφορά*, d. h. das Verbot, Opferstücke nach Haus zu nehmen, gehandelt, das sich daraus erkläre, daß der geopferte Gegenstand Tabu ist, woraus auch die Aschenaltäre herzuleiten seien. In der Tat scheint diese Anschauung weit verbreitet gewesen zu sein; vielleicht hängt es mit ihr zusammen, daß beim Heiligtum des Ba'al und der Tanis bei Siagu in Afrika Urnen mit den Knochen von Opfertieren eingegraben gefunden sind (Merlin, Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu, Notes et documents IV, 1910, 34). Daß schon früh Stämme sich mit ihren Göttern und auch mit ihren Ahnen und den Geistern der Unterwelt ⟨*s. u. Totenkult*⟩ durch eine gemeinsame Mahlzeit zu verbinden suchten, und daß aus solchen Mahlzeiten später bisweilen Opfer wurden, ist A. Thomson zuzugeben; andrerseits aber gibt es nicht ganz wenig Fälle, in denen der Gott in eben dem Stoff wohnend gedacht wurde, der beim Opfer verzehrt wurde; und hier kann schwerlich bezweifelt werden, daß man den Gott oder wenigstens die übernatürliche Kraft, die später in ihm Gestalt gewonnen hatte, in sich aufzunehmen meinte.

Die Verspeisung der göttlichen Substanz und das gemeinschaftliche Mahl mit der Gottheit sind aber nicht die einzigen alten Gebräuche, aus denen nachträglich Opfer, Darbringungen an die Gottheit, werden konnten. Maßnahmen, die ursprünglich nur bezweckten, ein für gefährlich erachtetes Ding oder Wesen zu beseitigen oder unschädlich zu machen, konnten, wie dies z. B. von der Errichtung der Tropaien und der Waffenweihe vermutet wird ⟨*s. o. 161; vgl. u. 239 f.*⟩, als ein der Gottheit dargebrachtes Geschenk betrachtet werden. — Das Wort Macte in den Gebeten beim römischen Opfer wird von Warde Fowler, Rel. Exp. Rom. People 182 ff. auf die Machtvergrößerung bezogen, die der Gott durch das Opfer erhält. Zwar glaubten die Römer nach Fowler nicht, daß die Götter die Eingeweide verzehrten, aber doch, daß ihre Macht, zu helfen, durch die Hinlegung der Lebensorgane auf den Altar vergrößert werde. Ist dies richtig, so ist auch das römische Speiseopfer aus Vorstellungen erwachsen, die sich von

den später vorherrschenden wesentlich unterschieden. Noch deutlicher tritt die Änderung der Anschauung bei denjenigen Opfern zutage, von denen der Opferer nichts verzehrte, und zwar ist sie am klarsten bei der schwersten dieser Darbringungen, dem *Menschenopfer*, zu erkennen, das hauptsächlich eben aus diesem Grunde von den andern antiken Opfern sich so unterscheidet, daß immer wieder versucht wird, es den Griechen und Römern abzusprechen oder wenigstens seine Darbringung auf die ältesten Zeiten und auf einzelne Ausnahmefälle einzuschränken. A. Lang, Folklore XXI, 1910, 137 ff. bezweifelt sogar für die mythische Zeit Griechenlands und Italiens die Menschenopfer, er bestreitet wenigstens, daß die Sagen, die von solchen erzählen, wirkliche Erinnerungen festhalten. Der Mythos von Phrixos und Helle z. B. wird, wie es Lang schon früher versucht hatte, auf einen Märchentypus zurückgeführt, in dem ein Geschwisterpaar mit einem Tiere entweicht, um nicht gefressen zu werden. — Für das geschichtliche Rom bestreitet J. G. Reid, Journ. Rom. Stud. II, 1912, 34 ff. die Menschenopfer; die Eingrabung des Griechen- und Gallierpaares auf dem Forum Boarium braucht nicht, wie Plut Marc. 3 zu sagen scheint, bis in die Kaiserzeit fortgedauert zu haben, vielmehr kann ein Ersatz durch Puppen eingetreten sein; die Schlachtung an den arae Perusinae, die der beiden Männer im Jahre 46 v. Chr., von denen Cassius Dion XLIII 24 sagt ἐν τρόπῳ τινὶ ἱερουργίας ἐσφάγησαν, und die Einmauerung der schuldigen Vestalinnen sind nach Reid nicht als Opfer zu fassen, bei Plin. n. h. XXVIII 13 ist zu lesen etiam nostra [civi]tas (für aetas) vidit. — Die Beschmierung zweier Jünglinge mit Blut, die an den Lupercalien vorgenommen wurde, erklärt S. Reinach, Rev. arch. IV. s. XXII, 1913², 87 ff. ebenso wie die ähnliche von Eurip. Ἰφιγ. Ταυρ. 1458 ff. erwähnte brauronische und die von Mela III 2 als Ersatz für ein Menschenopfer bezeichnete gallische Sitte nicht, wie in neuerer Zeit z. B. Samter, Geb., Hochz. u. Tod 184 ff. in diesem Sinne, sondern als einen Initiationsritus, der das Band zwischen den Gläubigen und der Gottheit erneuern sollte. Deubner, Arch. f. Religionswiss. XIII, 1910, 498 ff. hält die Sitte an den Lupercalien für jung; nach W. F. Otto, Phil. LXXII, 1913, 187 ist sie zwar alt, es liegt aber ein Reinigungsritual vor: man stellte die Menschen so dar, daß die Gefahr sichtbar wird, mit einer entsetzlichen Stirnwunde. Aber dieser schreckliche Anblick muß gleich im nächsten Moment wieder verschwinden. Auch Fowler, Rel. Exper. Rom. People 107 bestreitet römische Menschenopfer für die Blütezeit; erst das Amphi-

theater soll den religiösen Mord (wieder) eingeführt haben. Die auch von Wissowa gebilligte Annahme, daß die Argeerversenkung ein altes Menschenopfer ersetzte, wird ebd. 321 f. bestritten. Dagegen erschließt Samter, Arch. f. Religionswiss. X, 1907, 324 mit Diels alte Menschenopfer nicht nur aus dem Argeeropfer und aus der erwähnten Bestreichung der Jünglinge mit dem blutigen Opfermesser, sondern auch aus den 12 Tafeln, die den Erntedieb Cereri necari iubebant (Plin. n. h. XVIII 12), dem Devotionsritus und den Wollpuppen, die an den Compitalien als Gabe für die Laren aufgehängt wurden. — Eigenartig erklären Gauckler, Comptes rendus AIBL 1908, 529, 1910, 389 f., und Dussaud, Rev. hist. rel. LVIII, 1908[2], 308 die Schädelfunde bei dem Heiligtum der syrischen Götter am Ianiculum. Die Opferung, meint Dussaud, macht den Geopferten zum Gott, und dieser wird an die Stelle gebannt, wo die Leiche oder ihr Schädel bestattet wird. Ist diese Bedeutung des Menschenopfers, das auch sonst im Kult der syrischen Gottheiten vorgekommen zu sein scheint, richtig, so liegt es nahe, auch die Bauopfer auf solche Vorstellungen zurückzuführen. Vgl. u. ⟨*eschatologische Vorstellungen*⟩. Kretschmer, Glotta I, 1909, 301 faßt die Sage von der Erschlagung des Remus, wie sie Prop. III 9, 50 und Tib. II 5, 23 f. erzählen, als das *αἴτιον* eines Bauopfers. Die Sitte, die Sicherheit eines Gebäudes bei seiner Errichtung durch ein Opfer oder eine andere religiöse Handlung zu verbürgen, war nicht nur in Europa weit verbreitet. Daß auch in Assyrien Beschwörungen bei Neubauten üblich waren, zeigt das Verzeichnis Zs. f. Assyriol. XXX, 1915, S. 207, Z. 2. Wahrscheinlich hat sich die Sitte mit der Baukunst früh von einem Zentrum aus weit verbreitet; daß statt des Menschen- meist Tieropfer oder andere religiöse Zeremonien erwähnt werden, kann ein nachträglicher Ersatz sein. — Ausführlicher sind die Menschenopfer in neuerer Zeit behandelt worden von dem Anthropologen Westermark, Orig. and Developm. of the Moral Ideas I 434 ff. und besonders von Friedrich Schwenn, Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern, RVuV XV 3, 1915. — Über die thrakischen Menschenopfer vgl. Kazarow, Klio XII, 1912, 361. Die Arbeiten, die sich auf die übrigen Opfersubstanzen beziehen, sind o. bei den Attributen ⟨*119 ff.*⟩ besprochen.

Die Entstehung der *Dankopfer* will J. W. Hewitt, Transact. Amer. Phil. Assoc. XLIII, 1912, 95 ff.; XLV, 1914, 77 ff. erklären. Er hält, wie dies jetzt üblich ist, die magischen Opfer, bei denen die Gottheit gezwungen wird, dem Opfernden zu

helfen, der Art nach für älter als die Gelübde-, Bitt- und Sühnopfer, und diese drei für älter als die Dankopfer, die hervorgegangen seien 1. aus der Einlösung eines Gelübdes, 2. aus einem Sühnopfer, 3. aus einem Mahl, das zur Feier eines Erfolges oder eines fröhlichen Ereignisses abgehalten wurde.

Mit dem Opfer ist gewöhnlich ein *Gebet* verbunden, das aber natürlich oft auch ohne Opfer ausgesprochen wird. Wie Sudhaus in der Abhandlung „Lautes und leises Beten“, Arch. f. Religionswissensch. IX, 1906, 185 ff. zeigt, wird die Bitte gewöhnlich laut an die Götter gerichtet, sofern nicht Scham das Gebet zum Flüstern mildert. Im Zauber ist dagegen leise Stimme nach Sudhaus, der bei Prop. V 1, 101 schreibt Iunonis [t]acite (für facite) votum impetrabile dixi, immer üblich geblieben. Fortgesetzt ist die Untersuchung z. T. mit dem von Sudhaus selbst nachträglich gesammelten Material von dessen Schüler H. Schmidt in dem Supplementum zu der Abhandlung Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus, RVuV IV 1, 1907, 55 ff., der S. 66 darauf hinweist, daß im späteren Altertum bisweilen, zuerst bei Apollonios von Tyana, aus demselben Grund leise gebetet wird wie bei den Christen. Vgl. über diese ganze Frage auch Ad. Abt, Die Apol. des Apul. (RVuV IV 2, 1908), 286 f., der viele Zeugnisse dafür beibringt, daß auch im Morgenland beim Zauber leises Beten üblich war. — Aias' gleich widerrufene Aufforderung an die Griechen, leise zu beten (H 195) erklärt Hedén, Homerische Götterstud., Upsala 1912, aus der alten, zur Zeit des Dichters innerlich bereits überwundenen Auffassung, daß der Feind einem Gebete, namentlich, wenn er seinen Wortlaut kenne, entgegenwirken könne. — Über das Knien beim Gebet vgl. Walter, Österr. Jahresh. XIII, 1910, Beibl. 229 ff., und Weinreich, Arch. f. Religionswiss. XIV, 1914, 527 ff.

10) Weissagung.

Für die *Lekanomantie*, deren „psychoanalytische“ Grundlage H. Silberer, Zentralbl. f. Psychoanalyse II, 1912, 383 ff. experimentell festzustellen versucht, gibt der von Fr. Boll, Arch. f. Religionswiss. XII, 1909, 149 ff. erklärte Text aus Catal. cod. astrol. IV 132 eine Zauberanweisung; der N. des hier auftretenden Dämons Semiramel wird als „Schauerdämon“ gedeutet. — Abt, Die Apol. des Apul. 171 (= RVuV IV 245) bespricht im Anschluß an C. 42 des von ihm behandelten Werkes eine derartige magische Handlung, bei der ein Knabe gewissermaßen als Medium

dient. Miss Mudie Cooke, Journ. Roman. Stud. III, 1913, 170 erkennt eine Darstellung dieser Art der Zukunftsbefragung in einem der Mysterienbilder der Villa Item bei Pompei, indem sie zweifelnd die Nachbildung eines Werkes aus dem smyrnaiischen Heiligtum des Dionysos *Βρήσιος* vermutet. Hier soll ein Satyr aus einer Schüssel die Zukunft erforschen. Die Verfasserin vergleicht die Spiegelorakel, die Befragung der Ge in Patrai bei Paus. VII 21, 12 und die Weissagung der Themis auf dem Berliner Aigeusvasenbild (Furtwängler-Reichhold T 140), das freilich gewöhnlich auf ein Würfelorakel bezogen wird. Hat die Verfasserin recht, so ergibt sich eine Bestätigung für die ohnehin naheliegende Vermutung, daß die Lekanomantie ursprünglich dem Kultus angehörte und erst nachträglich in den niederen Aberglauben hinabgeglitten ist. Dasselbe Schicksal hatten wahrscheinlich auch andere Formen der späteren privaten Schicksalbefragung, z. B. die Axinomantie, die Cook, Transact. 3. Internat. Congr. Hist. Rel. 1908, II 185 mit der Verehrung des Beils in Verbindung bringt, die Weissagung mit Hilfe eines Schädels (Abt, a. a. O. 142 = RVuV IV 216 f.) und die Lychnomantie (Abt a. a. O. 161 ff. = 235 ff.). — Deutlicher als bei diesen Arten der Orakelbefragung läßt sich die Abhängigkeit von dem Bestehen eines berufsmäßigen Prophetenstandes bei der *Sterndeutung* verfolgen. In der babylonischen Kultur wurde ihr Zusammenhang mit der Religion durch die Bedeutung aufrechterhalten, welche die Sterne für den Kultus hatten; auch bei den Phoinikern hatten die astralen Symbole (Mondsichel, Sonnendiskus oder Rosette und Stern; Köpfe mit darüber angebrachtem Sonnendiskus oder Mondsichel), die sie in ihre afrikanischen Kolonien übertrugen, religiöse Bedeutung. An Toutain, der dies Rev. ét. anc. XIII, 1911, 379 f. ausführt, schließt sich Cumont ebd. 379 f. an, der auf die merkwürdige Dauerhaftigkeit dieser sich schon im 14. Jh. in Assyrien findenden Symbole hinweist und die zwei Löwen, die sich bisweilen im oberen Teil solcher Denkmäler finden, als eine Darstellung der himmlischen Feuer faßt, welche die Seele des Toten — es handelt sich meist um Grabsteine — bei ihrem Aufstieg zu den Sternen durchfliegen muß. Hiermit ist ein zweiter Punkt berührt, in dem Astrologie und Religion zusammenstoßen; in dem Abschnitt über die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode wird darüber mehr zu sagen sein. Übereinstimmungen zwischen dem Kult und dem Sternenglauben bestehen darin, daß zunächst in dem Heimatgebiet dieses, dann auch in andern Ländern das Neujahrsfest religiöse, später aber

astrologische Bedeutung hatte (Nilßon, Arch. f. Religionswiss. XIX, 1916, 69 f., z. T. nach Boll, Aus d. Offenbar. Joh. 9, und Pauly-Wissowa, R.-E. VII 2572) und daß die assyrischen Astrologen die Sterne mit Gottesnamen bezeichnen, z. B. den Planeten Venus stets als Istar (Jastrow, Zs. f. Assyr. XIII, 1908, 155 ff.). In Griechenland und Italien ist diese Bezeichnungsweise nicht ursprünglich, erst im 4. Jh. werden sie, wie Cumont, Neue Jahrbb. XXVII, 1911, 2 im Anschluß an Roscher und Boll ML III 2518 ff. darlegt, für die Planeten im Sprachgebrauch üblich; eine gewisse Beziehung zwischen Stern und Gottheit war freilich schon früher möglich und läßt sich z. B. für den der Aphrodite aus seiner Bedeutung im Kult und in den Mythen dieser Göttin, ebenso für die Beziehung des Stiers zu Dionysos, dem *ἄστρων χοραγός* (vgl. darüber Eisler, Philol. LXVIII, 1909, 142), erschließen. Auch die Römer haben, wie Gundel, De stellarum appellatione et religione Romana, RVuV III 2, 1907, zeigt, Sterne ursprünglich nicht nach Göttern genannt; aber sie haben später die griechischen Benennungen durch entsprechende römische ersetzt, also auch hier eine allerdings nur äußerliche Verbindung zwischen Religion und Sternglauben hergestellt. — Ausführlich behandelt das Verhältnis der Astrologie zum Gottesdienst Fr. Cumont in Vorlesungen, die er auf Veranlassung einer religionswissenschaftlichen amerikanischen Gesellschaft in verschiedenen Städten Amerikas gehalten und unter dem Titel Astrology and Religion among the Greeks and Romans (New York und London 1912) veröffentlicht hat. Von seinem vorher in Oxford gehaltenen Vortrag Sur l'influence religieuse de l'astrologie dans le monde antique war in den Transactions 3 Intern. Congr. Hist. of Rel. 1908, II 197 nur ein kurzer Auszug erschienen. — Durch das spätere Altertum ist eine aus dem Orient stammende Verquickung der Astrologie mit dem Mystizismus zu verfolgen, über die Cumont, Bull. ac. Belge, Cl. des lettres 1909, 256 ff. handelt. Die Seele des Menschen ist nach dieser Vorstellung als göttlicher Funke vom Himmel gefallen, kann sich aber in der Ekstase wieder zu den Sternen erheben, deren Herrlichkeit aus der Nähe schauen und von ihnen das Schicksal erfahren. — Eine völlige Lösung der Astrologie vom Götterglauben war möglich, wenn man die Frage, ob die Gestirne die Geschicke schaffen oder nur vorausverkünden, klar im zweiten Sinn beantwortete. Die verschiedenen Lösungen, die dies Problem im Altertum gefunden hat, stellt ein Schüler von Fr. Boll, Erw. Pfeiffer (Stud. zum antik. Sternglauben, Leipzig-Berlin 1916), mit dem Volksglauben

beginnend, bis auf Plotin dar, wobei er freilich auch nach der Antwort solcher Schriftsteller forscht, die sich die Frage gar nicht vorgelegt hatten.

Wichtig und viel umstritten ist die Frage, wann die Astrologie aus den Euphratländern, deren Astrologie Fr. Xaver Kugler (Sternkunde u. Sterndienst in Babylonien) darstellt, nach Europa verpflanzt wurde. Sicher hat Theophrast die Theorie der Chaldäer gekannt, wie Cumont, Neue Jahrbb. XXVII, 1911, 5 ff. zeigt; aber recht populär soll sie, wie er schon 1908 auf dem internationalen religionsgeschichtlichen Kongreß ausführte, erst durch Poseidonios geworden sein, den er — ich glaube nicht mit Recht — mit Diels für Manilius' Quelle hält. Aber Cumont selbst weist auf die freilich angezweifelten Berichte hin, die dem Meton eine Vorahnung der sizilischen Katastrophe bereits bei der Abfahrt der Flotte zuschreiben (Ail. v. h. XIII 12; vgl. Plut. Alk. 17; Nik. 13 f.), aus denen hervorzugehen scheint, daß schon er sich nicht nur mit Astronomie, sondern auch mit Astrologie befaßte. Daß diese damals noch unbekannt war, kann aus dem Fehlen von Zeugnissen nicht mit Sicherheit gefolgert werden. Wir kennen zwar einigermaßen die höheren geistigen Bestrebungen der Blütezeit und andrerseits auch die Anschauungen des ungebildeten Volkes; aber gerade die Denkweise derjenigen Kreise, in denen die Sterndeutung geblüht haben könnte, tritt erst verhältnismäßig spät im erhaltenen Schrifttum hervor, nachdem diejenigen Kräfte sich abgenutzt hatten, die vorher das Emporkommen dieses halb wissenschaftlichen Aberglaubens verhinderten. Vielleicht ist daher auch hier der Hellenismus nicht so schöpferisch, wie jetzt meist angenommen wird, läßt vielmehr nur einen längst vorhandenen Zweig niederen Geisteslebens zur Entwicklung kommen. Bestimmter ließe sich urteilen, wenn Thulin, Götter des Mart. Capella 78 ff. mit Recht die Behauptung von Bouché-Leclercq zu stützen versuchte, daß die etruskische Lehre seit alter Zeit viel der Astrologie verdankt, z. B. (80) die Verteilung der Götter auf die verschiedenen Wohnungen und Gegenden des Himmels. Anders als durch Vermittlung von Griechen könnte doch die Lehre kaum nach Italien gelangt sein. Im Grunde beruht ja auch Hesiods Lehre von den Tagen auf der gleichen Voraussetzung wie die Sterndeutung, nämlich der Annahme eines Einflusses der Himmelskörper auf die irdischen Vorgänge; auch Homer betont die Wirkung eines Sternes, und unmöglich ist es nicht, daß hier die spärlichen Reste von Vorstellungsreihen erhalten sind, die ganz aufzunehmen

damals die Gebildeten sich sträubten und die große Menge der Ungebildeten nicht imstande war.

Eine astrologische Inschrift aus Sinope erklärt Fr. Boll, Arch. f. Religionswiss. XIII, 1910, 475 ff. Ein gewisser Theseus hat sie den sieben Glück bringenden Gestirnen seines Horoskops, Themis (Jungfrau), Helios, Selene, Hermes, Wassermann und Sirius gesetzt, deren Bezeichnungen akrostichisch seinen Namen ergaben. — Seine Untersuchungen über die Astrologie im römischen Gallien setzt H. de la Ville de Mirmont, Rev. ét. anc. VIII, 1906, 128 ff., IX, 1907, 69 ff.; 155 ff.; XI, 1909, 301 ff. fort. Alle diese und die früheren Untersuchungen des Verfassers sind unter dem Titel L'astrologie chez les Gallo-Romains in einem Buch vereinigt, das in Bordeaux nach der seltsamen Angabe des Titels 1904 erschienen sein soll. Die einzelnen in Gallien wirkenden Schriftsteller, Sidonius Apollinaris, St. Eucherius, Consentius, Anthedonius, Lampridius u. a. bis auf Caesarius, werden eingehend und zwar oft mit dem Ergebnis besprochen, daß sie für die Geschichte der Astrologie nichts ausgeben, und insofern wird ein künftiger Darsteller der Geschichte dieser Wissenschaft entlastet, worin nach Boll, Berl. Phil. Wochenschr. XXXII, 1912, 1481 ff. der Hauptwert der fleißigen, aber von Mißverständnissen nicht freien Arbeit liegt. Daß diese Form des Aberglaubens den Untergang des Heidentums überdauerte, so daß selbst Prosper, Victor, Caesarius nicht gegen ihn auftreten, kann nicht überraschen; die mittelalterliche Sterndeutung hat zwar auch durch die Araber und durch die Wiederentdeckung zeitweise verloren gewesener antiker Schriften Anregungen erhalten, steht aber doch auch nicht bloß in Gallien in unmittelbarer Beziehung zu dem Altertum. Es ist deshalb die Sammlung und Beschreibung der astrologischen Handschriften, die durch das Zusammenarbeiten zahlreicher Gelehrten (Bassi, Fr. Boll, Boudreaux, Cumont, Heeg, Kroll, Martini, Olivieri, Ruelle) in dem in Brüssel erscheinenden Catalogus codicum Graecorum jetzt größtenteils vorliegt, ein für die Geschichte der Sterndeutung wichtiges Unternehmen. Da der Katalog zahlreiche Textproben aus den beschriebenen Handschriften, darunter auch solche enthält, die andere Formen des Aberglaubens behandeln, wird auf ihn noch mehrfach zurückzukommen sein. — Je mehr die Astrologie sich verbreitete, um so mehr mußte sie sich vereinfachen. Es entstanden Horarien, bequeme Nachschlagebücher, die es ermöglichten, ohne großen Apparat von Instrumenten und ohne schwierige Berechnungen für jede Stunde den sie beherrschenden

Gott und seinen Einfluß festzustellen. Über diese Gattung des Schrifttums, von dem sich die erste genaue Angabe bei Vettius Valens findet, handelt Gundel, Hess. Blätt. f. Volksk. XII, 1913, S. 106 ff. — Im Anschluß an Hor. c. II 17, 21 f. spricht Boll, Sokr. V, 1917, 1 ff. über „Sternenfreundschaft", d. h. die Zusammengehörigkeit zweier unter gleichem Stern geborener Menschen.

Die *Traumdeutung* wurde, als man die vorausgesetzten übernatürlichen Kräfte vorzugsweise den Toten und den Mächten der Unterwelt zuschrieb, mit dem Dienst der Chthonischen verbunden. Zu den vielen bisher vorhandenen Zeugnissen für das Fortbestehen dieser Verknüpfung in späterer Zeit fügt L. Weniger, Klio VII, 1907, vermutungsweise die Angabe, daß die Daktylen auf dem Laub des κότινος schlafen (Paus. V 7, 7), was, wie er meint, auf einen Inkubationsritus hinweist, bei dem durch das Laub die Erdkraft auf den Schlafenden übergehen sollte. Ist dies richtig, so würde es sich zu der weit verbreiteten, von Kmoskó, Zs. f. Assyriol. XXIX, 1914/5, 158 aus einem Gudeazylinder auch für Assyrien erschlossenen Sitte der Inkubation auf dem Fell des Opfertiers stellen, falls dieses, wie vielleicht mit Recht vermutet wird, dazu dienen sollte, die mantische Erdkraft in den Körper des Schlafenden überzuleiten; doch sind Blätter und Felle als Unterlage beim Ruhen auf der Erde so natürlich, daß es sich kaum um mehr als eine mitbestimmende Vorstellung handeln kann. — Über Inkubation in Sardinien spricht Pettazzoni, Rendiconti RAL V. s. Bd. XXIX, 1910, 89 ff.

Der Prodigienglaube scheint seinen Ausgangspunkt ebenfalls n Babylonien gehabt zu haben, über dessen Prodigienbücher Br. Meißner in der Festschrift des Schlesischen Vereins für Volkskunde (= Mitteil. XIII/XIV), 1911, 256 ff. handelt. In demselben Jahr gibt eine Tübinger Dissertation von Steinhauser, „Der Prodigienglaube und das Prodigienwesen der Griechen" (Ravensburg 1911) in seltsamer Reihenfolge und Auswahl eine Aufzählung der wichtigsten griechischen Prodigien von Homer bis in die Kaiserzeit und der Zeugnisse für ihre Beurteilung durch das Volk, die Gebildeten und die Wissenschaft. — Ein Teil der Vorzeichen ist auch von Joh. Hunger, Die babylonischen Tieromina nebst griechisch-römischen Parallelen, Mitt. der vorderasiat. Ges. XIV 3, 1909 behandelt. Im allgemeinen zeigt sich auf diesem Gebiet ein besonders enger Zusammenhang zwischen dem im Altertum in der ganzen antiken Kulturwelt einschließlich der Euphrat- und Tigrisländer herrschenden Vorstellungen. Namentlich die an den Grenzen

dieses Gebietes wohnenden Völker, die Etrusker, über deren Ostenta und Ostentaria Thulin, Die etrusk. Disziplin III, die Ritualbücher und zur Geschichte und Organisation der Haruspices (Göteborgs Högskolas Årsskrift 1909, I) 76 ff. ausführlich handelt, die Römer und Assyrer, stimmen in der Art, wie sie die kommenden Ereignisse vorher erkennen wollen, auffallend überein. Bei beiden ist z. B. die Geburt widernatürlicher Geschöpfe, die Aufnahme oder das Verweigern von Futter, die Form der in den geschlachteten Opfertieren gefundenen Eingeweide bedeutungsvoll. Morris Jastrow jr., der in seinem Buch Babylonian Assyrian Birth Omens and Their Cultural Significance RV u. V XIV 5, 1914) das erste dieser drei Gebiete unter Vergleichung des griechisch-römischen Aberglaubens (z. B. 50 ff., 64 ff.) behandelt hat, erklärt (58) die Übereinstimmung daraus, daß der römische Prodigienglaube den Etruskern abgelernt sei, die ihn aus Kleinasien mitgebracht hätten. Diese Ableitung ist zwar möglich, aber vielleicht überrascht die Übereinstimmung nur deshalb so sehr, weil ein Zwischenglied, der griechische Prodigienglaube, früh seine Bedeutung verloren hat und deshalb weniger bekannt ist als der römische und der assyrische; vereinzelte Notizen weisen darauf hin, daß einst auch bei den Griechen dieser Aberglaube blühte. Aber mehr als bei ihnen und auch bei den Italikern scheint die Lehre in der Tat bei den Assyrern ausgebildet gewesen zu sein: während bei jenen die Vorzeichen meist bloß günstig oder ungünstig sind, glaubt der assyrische Zeichendeuter die Zukunft aus ihnen genauer erfahren zu können (Hunger a. a. O. S. 17). Eine scheinbare Ausnahme bildet die *Vogelschau* (18 ff.). Zwar achtet auch der Assyrer auf die Vögel, und zwar wie der Grieche und Römer besonders auf die Raubvögel; aber obwohl wahrscheinlich die bisher veröffentlichten Texte kein ganz richtiges Bild von der Häufigkeit derartiger Deutungen geben, scheint es doch als ob sie, und zwar besonders die eigentliche Vogelschau, die Beobachtung des Vogelflugs, in Assyrien nicht so wichtig waren wie in Hellas und Rom. Bisher liegen noch keine Beweise dafür vor, daß man besonderen Wert auf die Richtung des Vogelflugs legte, wie bei den Griechen und noch mehr bei den Römern (Morris Jastrow jr., Relig. Babyl. und Assyr. II 798 ff.). Immerhin gab es besondere Adlerbefrager, und einen freilich nicht ganz sicheren Fall der Vogelschau teilt Bezold, Zs. f. Assyr. XXVI, 1912, 114 ff. aus einem Brief an Asarhaddon mit. Die Seltenheit der Vogelschau erklärt sich in Assyrien gewiß daraus, daß sie verhältnismäßig früh durch verwickeltere Formen der Vor-

zeichenkunde ersetzt worden ist. — In Rom sind nach Fowler, Rel. Exper. Hom. People 304 die Auspizien uralt, während die Blitzschau erst in etruskischer Zeit, also gegen Schluß der Königszeit hinzugetreten sein soll. — Spuren des Glaubens, daß die zwölf Geier des Romulus eine 1200 jährige Dauer Roms verhießen, sammelt S. Reinach, Cultes; mythes, relig. III 302 ff.; er rechnet dazu auch Tac. Germ. 33, wo statt urgentibus zu lesen sei vergentibus

Ein Prodigium konnte auch darin gefunden werden, daß die *Eingeweide* des vor dem Beginn einer wichtigen Unternehmung geschlachteten Opfertiers verstümmelt oder irgendwie unnatürlich gebildet waren. Über diese Leberschau handelt russisch †A. G. Bäckström, De hieroscopia Graecorum, St. Petersburg 1910, der nach dem Bericht von C. Kappus, Berl. Phil. Wochenschr. XXXII, 1912, 264 ff. über den Zusammenhang der griechischen Eingeweideschau mit der etruskischen und römischen und ihre Abhängigkeit von der orientalischen spricht und dann aus einem Papyrus der Sammlung Golenitscheff das Bruchstück eines praktischen Zwecken dienenden Handbuchs über Opferbeschau veröffentlicht. In der Tat hat im Morgenland die Haruspizin lange geblüht; bei den Arabern war sie noch im 4. Jh. n. Chr. üblich (Marmorstein, Arch. f. Religionswiss. XV, 1912, 320), und nach dem Bericht von Warde Fowler, Journ. Rom. Stud. II, 1912, 269 haben Ch. Hose und William Mc Dougall sehr merkwürdige Übereinstimmungen zwischen dem römischen Extispicium und den Gebräuchen der Wilden auf Borneo festgestellt. In Vorderasien ist die Eingeweideschau auch früher nachweisbar als in Griechenland und in Italien, wo ihre ältesten Spuren bisher kaum über das 5. Jh. hinauf zu verfolgen sind. Sowohl in Boghazkiöi wie in Babylonien haben sich Lebern ähnlich der berühmten etruskischen von Piacenza gefunden, die dadurch eine vorher nicht geahnte Bedeutung für die Frage nach dem Zusammenhang der antiken Kultur gewonnen hat und mehrfach behandelt worden ist. C. Thulin, Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza, RV u. V, III 1, 1906 versucht nachzuweisen, daß auf der Leber, deren Anfertigung er in das 3. Jh. v. Chr. setzt, die Götter der Außenregionen denen der Innenregionen entsprechen und daß diese Regioneneinteilung, wie schon Deecke vermutet hatte, in Beziehung stehe zu den 16 Wohnungen, aus denen die Götter bei Martianus Capella I 45 ff. zum Rate des Iuppiter kommen. Ist diese Vermutung, wie es scheint, richtig, so ergeben sich daraus wichtige Folgerungen über die etruskische Entsprechung römischer Gottheiten, z. B. der Ceres, Di Consentes,

Favores Opertani, des Hercules, der Minerva, Pales, Penates, des Volcanus. Weniger wahrscheinlich und deshalb von Boll, Berl. Phil. Wochenschr. XXVIII, 1908, 1372 ff. und Granger, Class. Rev. XXII, 1908, 132, bezweifelt ist Thulins Vermutung, daß man versucht habe, diese eigentümliche Lehre mit der Astrologie auszugleichen. Noch unsicherer ist der geheimnisvolle Zusammenhang, der nach W. v. Bartels in dem von Morris Jastrow mit einem empfehlenden Vorwort versehenen und auf dem 4. Leidener Internationalen Kongreß (Act. S. 110) als sehr beachtenswert bezeichneten Buche „Die etruskische Bronzeleber von Piacenza in ihrer symbolischen Bedeutung", Berlin 1910, von den Etruskern zwischen der Leber und dem Weltganzen angenommen wurde. Solche Vorstellungsverknüpfungen, auf die Jastrow bereits in einem Vortrag auf der 109. Versammlung der American Orient. Society (DLZ XXVIII, 1907, 1566) aufmerksam gemacht hatte, haben vielleicht bestanden, aber die von W. v. Bartels erschlossene Geheimlehre hat an dem, was über die etruskische Disziplin überliefert ist, keinen Anhalt. Ebenso steht es mit den orientalischen Vorstellungen, die W. v. Bartels hier und in ihrer weiteren Schrift: „Die etruskische Bronzeleber von Piacenza in ihren Beziehungen zu den 8 Kwa der Chinesen", Berlin 1912, vergleicht. Daß die italische Lehre hier mit orientalischen zusammenhängt, wird von niemand bestritten, auch nicht von G. Körte, in seinem sehr verdienstvollen Aufsatz Röm. Mitt. XX, 1905, 371 ff., der nur betont, daß die Lehre bei den einzelnen Völkern verschieden ausgebildet wurde; und an sich wäre möglich, daß sich Reste von früher weit, wenn auch nur in einzelnen, dünnen Schichten, verbreiteten Vorstellungen zufällig nur in zwei soweit auseinander liegenden Gebieten erhalten haben. Allein die angeführten chinesischen Zeugnisse sind so unbestimmt und ihre Auslegung ist so willkürlich, daß sie nicht die von der Verfasserin erschlossene etruskische Lehre stützen können.

Endlich sind einige Arbeiten über *Würfel- und Losorakel* zu erwähnen. Nach L. Weniger, Sokr. II, 1914, 16 saß die Pythia auf dem Dreifuß und hielt die Lose im Schoß ihres Gewandes oder in einer Schale; sie nahm eines heraus und überreichte es dem Priester, dem es oblag, die eingeritzten Zeichen zu deuten. So erklärt Weniger die Ausdrücke *θεῶν ἐν γούνασι κεῖται* — denn die Pythia soll die Gottheit vertreten — und *ἀνεῖλεν ἡ Πυθία*. Ähnlich denkt er sich die Würfelorakel im Heiligtum des Herakles zu Bura. Losorakel sind für Delphoi literarisch bezeugt. Fr. Eggleston Robbins, Class. phil. XI, 1916, 278 ff. glaubt sie auch

auf Kunstwerken zu erkennen, auf denen Apollon oder Themis (Aigeusschale) oder eine Pythia weissagend eine Schale in der Hand hält; den zweiten Ausdruck hat Weniger vielleicht richtig gedeutet; vgl. Lobeck, Agl. 814. — Die bis jetzt bekannten Tatsachen „über die Orakelgebung durch Lose bei den klassischen Völkern“ stellt zusammen und erläutert Weniger, Sokr. V, 1917, 433 z. T. im Anschluß an Heinevetter (*s. u.*). Es werden zunächst die verschiedenen Formen des Orakels in Delphoi, zu denen Stäbchen aus Holz, seltener kleine Platten aus Ton oder Erz benutzt wurden, besprochen, an deren Stelle später Würfel traten. Auch in Dodona und Olympia soll die Zukunft durch Lose erforscht sein. In Italien sind Losorakel für Patavium noch zur Zeit des Tiberius bezeugt; hauptsächlich scheinen sie aber in Mittelitalien, in Umbrien, im südlichen Etrurien, dem Sabinerland und in Latium üblich gewesen zu sein. Vergleichbar und deshalb auch für die Religionsgeschichte bei den klassischen Völkern nicht unwichtig sind die Losorakel bei den Germanen, die Weniger in einem weiteren Aufsatz, ebd. 305 ff., 433 ff., von Herodot und Tacitus beginnend, bis in die letzten Jahrhunderte hinein verfolgt; Nachträge aus neuerer Zeit bringt A. Becker ebd. VI, 1918, 12. — Über Losorakel im Dienst der Athena *Σκιράς* vgl. Nilsson, Arch. f. Religionswiss. XVI, 1912, 316 f., über das Verfahren bei den Sortes in Praeneste Marucchi, Bull. comm. arch. comm. XLI, 1913, 25 ff. — Eigentümliche Würfelorakel waren in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten namentlich in Kleinasien üblich. Mit 5 *ἀστράγαλοι*, die mit den Zahlen 1, 3, 4, 6 beschrieben waren, konnten 56 verschiedene Würfe erreicht werden, die meist nach Göttern, Begriffswesen (*Δαίμων Μέγιστος, Νίκη, Ἀγαθὸς χρόνος* usw.) benannt waren und deren Bedeutung aus hexametrisch-gefaßten Tabellen ersehen wurde. Die namentlich in österreichischen Reiseberichten veröffentlichten Funde von Resten dieser Listen sammelt, vergleicht und ergänzt F. Heinevetter, Würfel- und Buchstabenorakel in Griechenland und Kleinasien, Diss. und Festgruß des archäologischen Seminars zum 100 jährigen Jubiläum der Univers. Breslau 1912. Nach Art dieser kleinasiatischen Listen denkt sich Weniger in dem oben erwähnten Aufsatz (Sokr. V), die alte delphische Weissagung. Übrigens bezeichnet *κλῆροι* bei Eur. *Φοίν.* 839 auch die Antworten des Orakels in Delphoi, vielleicht weil sie ursprünglich durch Lose gefunden waren; sie wurden in Kisten aufbewahrt, über die Svoronos, Journ. internat. d'arch. num. XII, 1910, 232 ff. handelt.

11) Anlaß und Zeit des Zaubers und des Kultus.

a) Im Leben der einzelnen.

α) Liebeszauber.

Über Aigremonts Buch „Volkserotik und Pflanzenwelt“ s. o. ⟨121⟩. Meringer, Indogerm. Forsch. XXI, 1907, 306 führt seinen Gedanken (ebd. XVI 108 f.) aus, daß die Duenosinschrift einen Liebeszauber enthalte. — Im Anschluß an Theokrits Pharmakeutriai handelt R. Wünsch, Hess. Blätt. f. Volksk. VIII, 1909, 126 ff. über antiken Liebeszauber. — Preisendanz, Philol. LXIX, 1910, 51 ff. gibt neu heraus und erklärt den von Breccia, Bull. soc. arch. d'Alex. IX, 1907 n. s. II 1, 95 veröffentlichten καταδεσμός, den Liebeszauber der Paulina gegen einen Neilos. — Fr. Boll, Griech. Liebeszauber aus Ägypten auf 2 Bleitafeln des Heidelb. Archäol. Instituts, Sitzber. Heidelb. AW 1910 veröffentlicht zwei aus dem 1. oder 2. Jh. n. Chr. stammende Defixionen, zu deren Lesung und Erklärung auch die kurze Besprechung von Wünsch, Berl. phil. Wochenschr. XXX, 1910, 688 f. zu vergleichen ist. — Über das Verbrennen des Lorbeers beim Liebeszauber (Theokr. II 23 u. sonst) s. Ogle, Amer. Journ. Phil. XXXI, 1910, 296 f. — Den Liebeszauber mit der ἴυγξ erkennt Pernice, Class. Rev. XXIII, 1909, 20 auf einem Fingerring und auf einem Vb. (Athen. Mitt. XXXII, 1907, 79), das Eros oder Himeros, ein Rad an einem Riemen haltend, darstellt. — Aphrodite mit der ἴυγξ den Zeus zur Liebe gegen Io zwingend stellt nach Svoronos, Journ. intern. d'arch. num. XII, 1910, 242 A. ein rf. Vb. dar. — Mehrfach kommt Penquitt in der Königsberger Dissertation 1910, De Didonis Vergilianae exitu auf den Liebeszauber zu sprechen, z. B. S. 42 ff. auf das Verbrennen des Bildes. Das Hippomanes hat Verg. Aen. IV 515 nach Penquitt S. 51 infolge einer Verwechslung eingeführt. — Es gab auch Maßregeln, durch die nicht der oder die Zaubernde die oder den Geliebten zu gleicher Liebe entzünden, sondern sich von der Leidenschaft frei machen wollte. Über den Sprung vom weißen Felsen s. Arch. f. Religionswiss. XV, 1912, 374. — Der Stein, den sich in einer parodistischen Erzählung ein Hähnchen aufs Herz legen will, um sich von seinem Liebesgram zu heilen (Oxyrh. Pap. II, Nr. 219), vergleicht Radermacher, Rh. Mus. LXVII, 1912, 139 mit dem λίθος σωφρονιστήρ der thebanischen Heraklessage.

β) Hochzeitsgebräuche.

Über die antiken Gebräuche bei der Eheschließung handelt ausführlicher als in den „Familienfesten der Griechen und Römer“

Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, Beiträge zur vergleichenden Volkskunde, Leipzig-Berlin 1911. Wie schon in seinem ersten Buch sieht er gern in den Gebräuchen Maßregeln, die bestimmt sind, üble Geister fern zu halten; so soll z. B. die Bestreuung des Brautpaars und der Hochzeitsgäste mit Gerste, Weizen, Reis, Erbsen u. dgl., auch Salz den Zweck gehabt haben, die Dämonen teils zu beschwichtigen, teils zu bannen (171 ff.). — Verschiedene griechische Hochzeitsgebräuche bespricht H. Blümner in der Festgabe für Gerold Meyer von Knonau S. 1 ff., z. B. (2 f.) die Vertauschung der Kleider, (3 ff.) die naxische Sitte, daß die Braut vor der Hochzeit mit einem *παῖς* schläft, (6 f.) den Gebrauch, der Braut die Schuhe nachzuwerfen, (9) die *ἀποκαλυπτήρια*, (11) den *νυμφικὸς λέβης*. — Von den einzelnen Handlungen magischer oder religiöser Bedeutung, die im Verlauf der Hochzeit vollzogen wurden, behandelt Séchan, Rev. ét. gr. XXIV, 1911, 123 f. die Darbringungen der Bräute vor der Eheschließung. — Auf die Zeit des Mutterrechtes führt L Radermacher, Rh. Mus. LXXI, 1916, 1 ff. die von ihm aus mehreren, z. T. griechischen Novellen erschlossene Sitte zurück, daß das Mädchen aus der Zahl der versammelten Freier den ihr Genehmen bezeichnet.

Schwierigkeiten macht die Bestimmung der Begriffe *ἀπαύλια* und *ἐπαύλια*, da die Zeugnisse Suid. *ἐπαύλια*, Poll. III 39, Hesych s. *ἐπαύλια* und *γάμοι* z. T. vielleicht handschriftlich entstellt, jedenfalls unklar sind und sich anscheinend widersprechen. Schreibt man bei Hesych s. *γάμοι* für das letzte Wort mit Deubner *ἐπαύλια*, so sind die z. T. fast wörtlich übereinstimmenden Zeugnisse zur Not auch innerlich in Einklang gebracht, und auf Grund des sich demnach ergebenden Sinns erkennt Brückner, Ath. Mitt. XXXII, 1907, 91 ff. eine Darstellung der Epaulia auf attischen Vasenbildern. Aber gegen diese Textänderung wendet sich Kuiper, Rev. ét. gr. XXV, 1912, 331 ff., weil es bei Hesych an anderer Stelle heißt *ἀπαύλια καὶ ἐπαύλια διχῶς λέγεται ἡμέρα, ἐν ᾗ . . ἐπαυλίζεται τῷ ἀνδρὶ ἡ γυνή*. Leider ist nicht zu ersehen, ab *διχῶς* hier „in doppeltem Sinn" oder „in zwiefachem, d. h. in verschiedenem Sinn" bedeuten soll. Kuiper nimmt jenes an und vermutet zugleich, daß *ἐπαύλια* die am Abend des zweiten (*ἀπαύλια* genannten) Tages der Hochzeit gesandten Geschenke waren. Das war nicht die Ansicht des von Pollux ausgeschriebenen Grammatikers, der die *ἐπαύλια* den *ἀπαύλια* entgegenstellt. Entscheidend ist das nicht, denn, wie es scheint, war das Wort *ἐπαύλια* im lebendigen Sprachgebrauch erstorben und wurde daher von den Altertums-

forschern und vielleicht von Kommentatoren, die es in der Literatur fanden, nach dem Zusammenhang der Stellen oder nach dem Sinn der ähnlich gebildeten Wörter *ἀπαύλια, προαύλια, συναύλια*, für die es aber vielleicht auch keine wirkliche Überlieferung gab, oder bloß nach der Etymologie gedeutet. Sie kamen dabei, worauf auch Suidas mit den Worten *οἱ δέ φασιν* hinweist, auf verschiedene Erklärungen, die aber in den erhaltenen Exzerpten z. T. ineinander geschoben und vermischt wurden, weil jede von beiden sachliche Angaben enthielt, die vereinigt werden sollten. Denn es scheint nach den Übereinstimmungen, die sich in diesen finden, daß Suidas, Hesychios und Pollux hier schließlich auf dieselbe grammatische oder antiquarische Quelle zurückgehen, und deshalb hat m. E. Deubners Vermutung die größere Wahrscheinlichkeit. Weiter ergibt sich aus dem geschilderten Verhältnis, daß das über *ἀπαύλια* bei Poll. III 40 Bemerkte möglicherweise nur die Vermutung eines Gelehrten ist. — E. Samter hat in einem Vortrag in der Berliner Religionswissenschaftlichen Vereinigung 28. 4. 1914 (Neue Jbb. 1914, 90 ff.) diese Angabe des Pollux mit der von Kallimachos im Anfang des neuen Kydippebruchstückes erwähnten naxischen Hochzeitssitte verglichen. Dort heißt es, um anzudeuten, daß die Hochzeit der Jungfrau unmittelbar bevorstehe *ἤδη καὶ κούρῳ παρθένος εὐνάσατο, τέθμιον ὡς ἐκέλευε προνύμφιον ὕπνον ἰαῦσαι ἄρσενι τὴν τᾶλιν παιδὶ σὺν ἀμφιθαλεῖ*, und in der Tat stimmt diese auch schon früher z. B. von Kuiper herangezogene Beschreibung so mit der von Pollux gegebenen überein, daß m. E. schon dessen Quelle an jene Kallimachosstelle gedacht haben muß. Dann sind die beiden bei Suid. und Poll. zusammengeworfenen Erklärungen so zu trennen: nach der ersten wurden die *ἐπαύλια* den *ἀπαύλια* entgegen gestellt und auf das erste gemeinsame Übernachten des Brautpaars bezogen, während die *ἀπαύλια* das von Kallimachos für Naxos bezeugte gesonderte Schlafen vor der Hochzeit bezeichnen sollte; bei dieser Erklärung war also *ἐπί* in *ἐπαύλια* in örtlichem Sinn gefaßt. Nach der anderen Deutung, welche *ἐπαύλια* als den zweiten Hochzeitstag ansetzte, hatte es dagegen temporalen Sinn. Welche der beiden Auffassungen die richtige war, ist nicht auszumachen, religionsgeschichtlich auch von geringer Bedeutung; wichtiger ist es, den Sinn des naxischen Gebrauches festzustellen. Kallimachos scheint sich hier zu widersprechen. Die Worte *κούρῳ παρθένος εὐνάσατο* scheinen, da *εὐνᾶσθαί τινι* gewöhnlich vom Beischlaf gesagt wird, auf einen vorehelichen Geschlechtsverkehr zu weisen. Das würde zu dem

von dem Dichter verschwiegenen Mythos passen, der, wie sich aus dem Ausruf ergibt, mit dem das Verstummen begründet wird, etwas für Hera Unschickliches enthalten haben muß. So hat daher z. B. Leo, Gött. Gel. Nachr. 1910, 57 die Stelle in dem Sinn gedeutet, daß Kydippe mit ihrem erklärten Bräutigam das in Naxos übliche Probebeilager in der Nacht vor der Hochzeit gefeiert habe. Aber die Worte, mit denen Kallimachos nachher den Brauch beschreibt *τέθμιον ὡς ἐκέλευε προνύμφιον ὕπνον ἰαῦσαι ἄρσενι τὴν τᾶλιν παιδὶ σὺν ἀμφιθαλεῖ*, weisen nach anderer Richtung. *Παῖς ἀμφιθαλής* puer patrimus et matrimus, hat einen bestimmten Sinn und kann den Bräutigam nicht bezeichnen, weil dann in Naxos ein junger Mann, dessen Vater oder Mutter gestorben war, zur Ehelosigkeit verdammt gewesen wäre. Daß Kallimachos die in seiner Quelle überlieferte Sitte falsch verstanden habe, ist an sich schwer glaublich und auch deshalb unwahrscheinlich, weil die *διαπαρθένευσις*, bevor das Mädchen den ihm vom Schicksal Zugedachten empfängt, stilwidrig wäre; auch fehlt der Zug bei beiden Nachahmern des Kallimachos, Aristainetos und Ovid, die doch schwerlich mehr Stilgefühl besaßen als jener, der demnach wirklich *εὐνᾶσθαι* in einem ungewöhnlichen Sinn gebraucht zu haben scheint. Jedenfalls bestand die naxische Sitte nicht darin, daß die Braut kurz vor der Hochzeitsnacht mit ihrem Bräutigam, sondern darin, daß sie, wie Poll. III 40 sagt, mit einem *παιδίον ἀμφιθαλές* schlief. Ein wenig gemildert würde das Ungewöhnliche des Ausdrucks, wenn mit Puech, Rev. ét. gr. XXIII, 1910, 260 an einen Knaben zu denken wäre, der die Stelle des Bräutigams vertreten sollte, wenn es sich also wenigstens um einen fingierten Beischlaf gehandelt hätte, wie dies Kuiper a. a. O. annimmt. Sonderbar bleibt die Wendung aber auch dann, auch ist vorehelicher Geschlechtsverkehr schwerlich als etwas so Heiliges empfunden worden, daß, als die Sitte abkam, ein symbolischer Ersatz notwendig erschien. Nur wenn einst die Defloration gewissermaßen rituelle Bedeutung hatte, wie dies z. B. Campbell Bonner, Cl. Phil. VI, 1911, 402 ff. annimmt, erklärt sich nicht allein das Aufhören der Sitte, sondern auch die Vertretung des fremden Mannes durch ein Kind. Einen solchen rituellen Grund für die Sitte glaubt nun in der Tat Samter in dem oben erwähnten Vortrag nachweisen zu können Er erklärt sie aus dem Wunsche, die das Hochzeitsbett gefährdenden Dämonen zu täuschen. Solche Volkssitten hat es wirklich gegeben, aber hier widerstrebt dieser Erklärung das durch Kallimachos mit der Nennung Heras angedeutete *αἴτιον*. Kuiper a. a. O. schließt

aus den ähnlichen ebenfalls naxischen Sagen von Theseus und Ariadne und von Theseus und Polykrite, daß der Brauch ursprünglich durch einen Dionysosmythos und erst nachträglich durch einen Zeusmythos erklärt sei; Graindor, Musée Belge XV, 1911, 49 ff. denkt, daß Kallimachos auf einen Liebesverkehr zwischen Hera und Herakles anspiele. Das beruht auf der richtigen Empfindung, daß, wenn der *παῖς ἀμφιθαλής* einen fremden Mann vertreten sollte, der Mythos den Brauch nicht durch einen vorehelichen Verkehr Heras mit dem späteren Gatten erklären durfte. Dieser Einwand trifft auch dann zu, wenn das Schlafen der Braut mit dem Knaben den Dämonen die Hochzeitsnacht vortäuschen sollte. Und doch ist der naxische Brauch wirklich durch Heras voreheliche Vereiniguug mit Zeus erklärt worden. Im Sch. Townl. Il Ξ 296 heißt es, daß Hera auf Naxos den Hephaistos aus vorehelicher Liebesgemeinschaft geboren habe. Damit ist jedenfalls als Vater Zeus gemeint, schon weil sonst die Geschichte nicht zur Erklärung von Il. Ξ 296 dienen würde. Darauf wird auf unsere Kallimachosstelle angespielt, *διὸ καὶ μέχρι νῦν ὑπόμνημα φυλάσσεσθαι παρὰ Ναξίοις καὶ τὸν ἀμφιθαλῆ* (überlief. *Ἀμφιθάλην*) *τῇ παλι* (überl. *Ἰτάλῃ*) *συγκατατίθεσθαι.* Diese Erklärung, die vielleicht aus einem Kommentar zu unserer Stelle stammt und sicher die von Kallimachos nur angedeutete Sitte richtig beschreibt, scheint die oben als unmöglich erkannte Beziehung des *ἀμφιθαλής* auf den Bräutigam zu fordern, und so hat die Stelle auch vor dem Funde des neuen Kydippebruchstücks v. Wilamowitz GGN 1895, 236, 43 verstanden, obwohl die Bedeutung „blühend“, die er dem Worte *ἀμφιθαλής* zuschreibt, als Appellativbezeichnung des Bräutigams weder bezeugt noch wahrscheinlich ist. Jedenfalls begründet der Mythos von Hephaistos' Geburt die naxische Sitte nicht, wenn der *παῖς ἀμφιθαλής* einen fremden Mann vertrat. Kallimachos hat aber das *αἴτιον* nicht, wie Samter in der sich an seinen Vortrag schließenden Aussprache (S. 13 der Sitzungsberichte) meinte, willkürlich aufgestellt, da er es ja gar nicht ausspricht, sondern nur andeutet; es war die anerkannte Begründungslegende, die der Dichter, wie er sich wenigstens den Anschein gibt, nicht in den Mund nehmen mag. Es müßte also vor Kallimachos die naxische Sitte umgedeutet oder wenigstens durch einen für sie nicht passenden Mythos erklärt worden sein. Nun ist aber nicht abzusehen, wie die Sitte, ein Kind vor der Hochzeitsnacht mit der Braut schlafen zu lassen, durch den bereits bestehenden Mythos von dem vorehelichen Verkehr des Götterkönigspaars erklärt werden konnte. Vielmehr muß

der Mythos eben zur Erklärung des naxischen oder eines nächst verwandten (samischen? s. Schol. Townl. a. a. O.) Gebrauches gedichtet sein. Dann aber hat schon das Lied, dem Ξ 296 folgt, wahrscheinlich dasselbe, das Plato unter dem Namen des Orpheus las, den naxischen Brauch nicht mehr in dem von Samter als ursprünglich bezeichneten Sinn verstanden, denn als Erklärung für eine Maßregel, welche die gefährlichen Geister täuschen sollte, ist die Sage von Zeus' und Heras vorehelichem Umgang ungeeignet. Überhaupt kann der Dichter den Knaben nicht als Vertreter des Bräutigams gefaßt haben. Nur dann erscheint der Mythos als *αἴτιον* passend, wenn der *παῖς ἀμφιθαλής* als *Kind* der Braut betrachtet wurde. Nach der Sage soll Hera vor der Ehe mit Zeus den Hephaistos gezeugt haben, der in Naxos ursprünglich, wie aus dieser Ableitung zu folgern ist, nicht als verwachsen und schwächlich gedacht war: das ist das passende *αἴτιον* für den Gebrauch, daß den Frauen vor der Hochzeitsnacht ein männliches Kind, dessen beide Eltern noch lebten, das also sowohl für die Eltern wie für die Nachkommenschaft von glückverheißender Bedeutung war, ins Bett gelegt wurde. Ähnliche Volksbräuche sind, wie D. R. Stuart, Class. Phil. VI, 1911, 302 ff. nachweist, und wofür auch Samter selbst S. 93 f. Beispiele anführt, bei Indern, Slawen, Bulgaren, Korsen und Finnen bezeugt, und diese überdies naheliegende Vorstellung scheint die naxische Sitte sowohl wie ihre ätiologische Begründung befriedigend zu erklären. Es bleibt nur das Bedenken, daß dann Kallimachos *εὐνᾶσθαί τινι* in einem sonst nicht nachweisbaren Sinn gebraucht hat. Aber unüberwindlich, wie Kuiper S. 326 glaubt, ist dieser Einwand nicht. Ist es auch unwahrscheinlich, daß Kallimachos die naxische Sitte falsch beschreibt, so braucht er doch ihre letzte, vielleicht längst vergessene Bedeutung nicht gekannt zu haben. Jedenfalls ist es gar nicht seine Absicht, sie wiederzugeben, ihm genügt der Hinweis auf den ätiologischen Mythos, um dessentwillen er den Gebrauch erwähnt hat. Was er wußte und was für seinen Zweck in Betracht kam, war, daß in Naxos vor der Hochzeit die Braut statt mit dem ihr zugedachten Gatten das Lager mit einem Kinde teilte; in einem solchen Fall würde selbst ein französischer Schriftsteller coucher avec sagen können, obwohl dieser Ausdruck mindestens ebenso ausgesprochen erotische Bedeutung hat wie *εὐνᾶσθαι*. Es hat sich daher auch H. Blümner an der oben bezeichneten Stelle wahrscheinlich mit Recht an Stuart angeschlossen.

Dem Vollzug der Ehe ging bei Griechen und Römern ein Bad

der Braut voraus, das vielfach als notwendig zu ihrer Befruchtung, ja geradezu als deren Ursache galt. Derselbe Glaube ist aus andern Ländern bezeugt, z. B. aus Palästina. Schon Curtiß, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients 113 und 122 ff. hatte auf den Volksglauben hingewiesen, nach dem Weiber, die sich in einem Strom baden, von dem Stromgott oder dem an seine Stelle getretenen Schutzheiligen umarmt oder befruchtet werden (vgl. v. Baudissin ebd. XXII f.); s. darüber Kohler, Arch. f. Religionswiss. XIII, 1910, 84; Hartmann ebd. XV, 1912, 141. — In Griechenland galten Kinder oft als von dem Flusse geschenkt, in dessen Wasser die Mutter vor der Hochzeit sich gebadet hatte; zahlreiche Personennamen, die Fröhner, Arch. f. Religionswiss. XV, 1912, 383 sammelt, bezeugen diese Auffassung auch für Griechenland. Vgl. über die Ehe mit dem Flußgott auch Saintyves, Les Vierges Mères et les Naissances Miraculeuses, Paris 1908, 39 ff. und Kuiper, Rev. ét. gr. XXV, 1912, 341.

Über ein bei der Pompa nuptialis auf einer sf. athenischen Amphora von Mädchen getragenes *λίκνον* vgl. Putorti, Auson. IV, 1909, 132 ff., der Hesych. und Suid. *ἔφυγον κακόν* und Poll. III 37 (wo aber ein Knabe das *λίκνον* trägt) vergleicht. Der Gebrauch ist nach Putorti ein Fruchtbarkeitszauber, der von Eleusis ausgegangen sein soll. — Ein Tuch, das sich auf Hochzeitsdarstellungen mehrfach findet, sollte nach Brückner, Athen. Mitt. XXXII, 1907, 85 ff. dazu dienen, durch Blutflecke die erfolgte Defloration der Braut zu bezeugen. Eine derartige Sitte ist noch heute im Morgenland weit verbreitet, aber H. Blümner Festgabe f. Gerold Meyer von Knonau S. 10 f. bezweifelt Brückners Deutung dieser Darstellungen.

γ) Maßregeln zur Erzielung von Nachkommenschaft.

Auch abgesehen von der Eheschließung wurde mancherlei Fruchtbarkeitszauber getrieben. Die von *impotenten Männern* angewendeten Mittel stellen O. v. Hovorka und A. Kronfeld, Vergleichende Volksmedizin II 163 ff. zusammen, aber z. T. sind die hier beschriebenen Kuren Überbleibsel aus überwundenen Epochen der Heilkunde und haben mit Zauberei und Religion nichts zu tun. Dagegen gehören in dies Gebiet fast alle die von *unfruchtbaren Frauen* vorgenommenen Maßregeln, die sich aus vielen der von Saintyves in dem Buch Les Vierges Mères (*s. o.*) gelegentlich erwähnten Vorstellungen erschließen lassen und teilweise schon vom Vf. erschlossen sind; zwar sind die Sammlungen

zu unvollständig und ihre Behandlung nicht eindringlich genug, um im ganzen als abschließend oder auch nur als wesentlich fördernd bezeichnet werden zu können, das schließt aber nicht aus, daß einzelne Abschnitte, z. B. über die Befruchtung durch den Genuß von Früchten (71 ff.), durch Mondschein (176), durch Schlafen im Tempel (224) und andere, auf die in diesem Bericht gelegentlich hingewiesen werden wird, auch dem Erforscher der antiken Religionen unter Umständen Anregung bieten können.

Den „*Schlag mit der Lebensrute*“, der, wie schon o. ⟨*186*⟩ bemerkt ist, auch in der Berichtsperiode verschiedenartige Deutungen erfahren hat, erklärt Clemen, Arch. f. Religionswiss. XVIII, 1915, 147, der ähnlichen noch jetzt geübten Zauber anführt, als Fruchtbarkeitszauber: man wollte, wie er meint, durch ihn der vielleicht auf die Geschlechtsteile geschlagenen Frau die Fruchtbarkeit der dabei verwendeten frischen Birkenrute oder der immergrünen Stecheiche mitteilen. — Mit dem Lupercaliengebrauch vergleicht Saintyves, Vierges Mères 217 den von Herod. II 42 a. E. den Ammonpriestern zugeschriebenen Gebrauch mit Unrecht; daß es sich in Ägypten um einen Fruchtbarkeitszauber handelt, ist zweifelhaft, und *τύπτονται τὸν κριόν* bedeutet nicht, daß die Priester sich „schlagen“, weil der Widder tot ist, sondern nur, daß sie ihn „beklagen“. — Über die Bedeutung des *Salzes* im Befruchtungszauber und die seltsame Vorstellung, daß im Salz Manneskraft liege, s. R. Hartmann, Arch. f. Religionswiss. XV, 1912, 142. — Über den weit verbreiteten Aberglauben, daß die Zeugungskraft durch *Reiben* oder *Sitzen auf bestimmten Felsen* gestärkt und die Empfängnis gefördert werden könne, s. Arch. f. Religionswiss. XV, 1912, 366 ff., wo auch einige andere Arten des Fruchtbarkeitszaubers erwähnt sind; noch jetzt knüpfen sich, wie S. Reinach, Cultes, mythes, rel. III 405 f. hervorhebt, an die Menhirs Gebräuche, welche die Kindererzeugung herbeiführen oder begünstigen sollen.

Wie die Zeugung bietet auch.

δ) die Geburt

Anlaß zu Zauberei und Gottesdienst. Viele dieser Gebräuche sind in dem bereits o. ⟨*225*⟩ erwähnten Buch Samters, „Geburt, Hochzeit, Tod“ gesammelt und besprochen. — Über die Vorstellung, daß die Entbindung verunreinige, s. Wächter, Reinheitsvorschr. (RV u. V, IX. I. 1910) 25 ff. — Die „Couvade“ erklärt R. Hertz, Rev. hist. rel. LXII, 1910[2], 228 f. aus dem Glauben an einen mystischen Zusammenhang zwischen Vater und Kind; gewöhnlich wird sie als

ein Versuch betrachtet, die Dämonen zu täuschen und von der gefährdeten Mutter auf den Vater abzulenken, dem sie nichts anhaben können. — Bisweilen werden kreisende Frauen (Gerhard, Arch. f. Religionswiss. XVII, 1914, 333, 675), häufiger die geborenen Kinder (Samter, Berl. Arch. Gesellsch. Juni 1908 = Arch. Anz. XXIII, 1909, 522, der z. T. im Anschluß an Dieterich seine früheren Ansichten umändert) auf die Erde gelegt. — Über die Feier der Wiederkehr des Geburtstages handelt W. Schmidt, Geburtstag im Altertum RV u. V, VII 2, 1908, in der Weise, daß zuerst die Geburtstagsfeier von Privaten, dann die der Fürsten und Städte, endlich die der Götter besprochen wird; jeder dieser Abschnitte beschäftigt sich zuerst mit griechischen, dann mit römischen Vorstellungen. Nachträge zu den *γενέσια* (37 ff.) bietet Marmorstein, Arch. f. Religionswiss. XIII, 1910, 630 ff., zu den Städtegeburtstagen (83) H. Blümner, Berl. phil. Wochenschr. XXIX, 1909, 1382. — Nach Pfister, Reliquienkult RV u. V, V II, 1912, 530 entsteht die Geburtstagsfeier aus dem Glauben, daß in jedem Menschen ein Dämon wohnt; der Dämon besonders hervorragender Menschen wird daher folgerichtig in öffentlichen Geburtstagsfeiern oder sogar in eigentlichem Götterkult verehrt.

Wahrscheinlich am 7. Tage nach der Geburt wurden die *Amphidromia* begangen, über die auch in der Berichtsperiode viel verhandelt ist. S. Reinach hatte unter Vergleichung eines esthnischen Gebrauches als Zweck des Umlaufes um den Altar und um das (auf ihm liegende?) Kind bezeichnet, dieses schnellfüßig zu machen. Deubner bei Hastings s. Amphidr. II 648, entscheidet sich für Samters Erklärung, daß das Kind unter den Schutz der Herdgottheit gestellt werden sollte. — Auch Vürtheim, Mnemos. XXXIV, 1906, 73 ff. zieht die esthnische Sitte heran, und glaubt einen Zusammenhang mit dem Heros Amphidromos herstellen zu können. — Svoronos, Athen. National-Mus. I 445 sieht in der Umwandelung des Altars (durch die Braut) und den Säugling eine symbolische Besitzergreifung. — Gruppe, Berl. Phil. Wochenschr. XXVI, 1906, 1137 macht auf die sonderbarerweise übersehene Stelle bei Plat. *Θεαίτ.* 160ᵉ aufmerksam, aus der sich ergibt, daß die Athener der Blütezeit den Ritus als ein Gottesurteil darüber auffaßten, ob das Kind am Leben bleiben solle. Vgl. Berthold, Die Unverwundbark. in Sage u. Abergl. d. Griech. RV u. V XI, 1, 35 ff.

War das Kind zum Leben bestimmt, so mußte es auch einen *Namen* erhalten. Auch dieser, der mit seinem Träger in einem

mystischen Zusammenhang zu stehen schien *⟨o. 167⟩*, war oft durch religiöse Gründe bestimmt. Ein großer Teil der griechischen Personennamen enthielt namentlich in hellenistischer und noch mehr in römischer Zeit als einen Bestandteil einen Gottesnamen. Ein reichhaltiges Verzeichnis dieser Benennungen stellt Ernst Sittig, De Graecorum nominibus theophoris, Diss., Halle 1911 nach den Göttern geordnet, zusammen. Er hält diese Namen für urindogermanisch, weil sich ähnlich gebildete bei Indern, Persern und Kelten finden; aber da diese Namen bei Homer fast ganz fehlen und im späteren Altertum sich mit zunehmender Schnelligkeit mehren, so haben die ungeteilten Indogermanen, von deren Göttern wir nichts wissen, solche Namen wahrscheinlich nicht gekannt; erst von Vorderasien aus werden sie sich nach Osten und nach Westen verbreitet haben. Freilich war die Bildung hier, entsprechend den allgemeinen Gesetzen über die Namenbildung, z. T. anders als bei Griechen und Indern: der Name war oft ein ganzer Satz. Später scheinen die Griechen, namentlich in Ägypten, solche Bildungen nachgeahmt zu haben: ein Name wie *Θεοσάμμων* ist vielleicht mit Schöne, Griech. Personennamen *⟨s. u. 235⟩* S. 25 als *εἷς ϑεὸς Ἄμμων* zu erklären. So lange das ererbte Sprachgefühl lebendig war, trat bei den Griechen wie bei andern indogermanischen Völkern für den Satz das zusammengesetzte, dann freilich oft verkürzte Nomen ein. Der erstbezeugte griechische Name dieser Art ist Herakles (vgl. Pauly-Wissowa-Kroll, R.-E. Suppl. I, 1098, 50 ff.), welcher der Blütezeit der argivischen Kultur angehört. Doch hatte es schon vorher anders gebildete Namen von gleichfalls religiöser Bedeutung gegeben, auf die Sittig zum Schaden seiner Untersuchung nicht eingegangen ist. Namentlich die Fürsten legten ihren Kindern gern Namen bei, die an irgend einen Gegenstand ihres Geschlechtskultus oder an ein Ereignis in seiner Legende erinnerte. Oft werden Menschen nach Eigenschaften, Taten oder Abzeichen der Götter, z. B. nach heiligen Tieren oder Pflanzen genannt, und daß auch später noch die Einsicht in die Bedeutung dieser Namen nicht ganz verschwunden war, zeigen Doppelbezeichnungen wie die des *βασιλικὸς γραμματεύς* Harpokration *ὁ καὶ Ἱέραξ*, der nach dem Sperber des Horos-Harpokrates heißt.

Zweigliedrige Namen dieser Art konnten variiert werden, indem die Bestandteile der Zusammensetzung mit solchen anderer zusammengesetzter Namen vertauscht wurden; ganz freie Bildungen kamen zwar vor, waren aber m. R. nicht beliebt, weil sie (wie die heute in der angelsächsischen Welt herrschende Willkür in den

Vornamen) den Eigennamen nicht als solchen kenntlich erscheinen läßt. Deshalb sind Bildungen wie Ἀριστομηλίδας, Εὐμηλίδης usw. (Sittig S. 7) kein Beweis dafür, daß Ἐπιμηλίδης nicht mit dem Hermes Ἐπιμήλιος zusammenhänge, sondern umgekehrt enthalten noch jene frei gebildeten Namen einen Nachklang des Gottesnamens. Nicht allein die Zahl der religiösen Namen ist weit größer als sich aus Sittigs Sammlungen ergibt, sondern selbst die der eigentlich theophoren Benennungen. Diese waren zwar später abgeblaßt und wurden oft ohne individuelle Beziehung beigelegt; oft aber muß man sich ihres ursprünglich religiösen Sinnes noch erinnert haben, denn es werden im allgemeinen die Gottheiten bevorzugt, die irgendwie mit Zeugung und Geburt oder deren Verkündigung in Beziehung gebracht werden konnten. Die religiöse Bedeutung der griechischen Personennamen scheint mir daher von Sittig unterschätzt; namentlich hätte er, wie Pfister, Wochenschr. f. klass. Phil. XXVIII, 1911, S. 1108 ff. m. R. hervorhebt, mehr auf die Beziehung der Namen zu den örtlichen Kulten achten sollen. — Die theophoren Namen, die ein Kind als Geschenk einer Gottheit bezeichnen, sammelt W. Fröhner, Arch. f. Religionswiss. XV, 1912, 380 ff. Begreiflicherweise sind die Flußgötter verhältnismäßig reichlich vertreten, weil man vom Bad Kindersegen erwartete ⟨*o. 230*⟩; dagegen fehlen Ares und, was zunächst befremdet, Demeter, Aphrodite, die Musen, Horen und Charites. Für Demeter und Aphrodite, die überhaupt wenig theophore Vollnamen bilden, erkannte schon Sittig a. a. O. 21 den Grund darin, daß ihre Namen als Zusammensetzungen empfunden wurden. Statt ungefüger Bildungen wie Ἀφροδιτόδωρος oder Δημητρόδωρος wendete man Ἐπαφρόδιτος oder Δημήτριος an. — Jacobsohn, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. XLIII, 1909, 46 f. macht darauf aufmerksam, daß außer Achilleus, Eteoneus, Guneus, Idomeneus, Leonteus, Menestheus, Nireus, Odysseus, Othryoneus, Phegeus die Helden der troischen Epen, deren Name auf ευς endigt, einer früheren Generation angehören; er folgert daraus, daß diese Namenbildung in der Zeit, da die Sage gebildet wurde, bereits im Absterben begriffen war. In der Tat ist ein großer Teil dieser Namen aus dem Griechischen nicht deutbar und manche, die es zu sein scheinen, können volksetymologisch aus vorgriechischen Namen zurechtgeformt sein; aber das gilt auch von den Namen anderer Bildung, und der statistische Unterschied ist wohl nicht groß genug, um jene Folgerung zuzulassen. — Fick, ebd. XLIV, 1911, 150 ff. glaubt, daß viele dieser Namen Ethnika sind wie Νηλεύς, Πηλεύς, Τυδεύς, deren Städte

auf *εια* endigen und *Κατρεύς*, *Σαλμωνεύς*, denen Stadtnamen auf *η* entsprechen. Hierbei ist vorausgesetzt, was nicht bewiesen werden kann, daß nicht Held und Stadt nach derselben Gottheit heißen oder wenigstens den Namen aus demselben Kult empfingen. — J. Schöne, Griech. Personennamen als religionsgeschichtliche Quelle, Düsseldorf, Progr. 1906 will aus den in hellenistischer und römischer Zeit häufigen Doppelnamen, namentlich den ägyptischen gewisse Ausgleichungen griechischer und barbarischer Götter folgern. — Auch andere Arbeiten über die antiken Namen enthalten gelegentlich Vermutungen über deren religiöse Bedeutung; ein Verzeichnis gibt Sittig S. 6. — Seitdem erschien Fr. Bechtel, Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit, Halle 1917, in dem die bekannten, in Bechtels früheren Werken niedergelegten Untersuchungen wiederholt und zugleich weiter geführt werden. Da die Götter- und auch, soweit sie nicht zugleich auch später im Leben üblich waren oder wenigstens mit anderen ihrer Bildung nach verglichen werden können, die Heroennamen fortgelassen sind, bietet auch dies umfangreiche Buch für die Erforschung der griechischen Religion nur gelegentlich Neues.

Die Kinder wurden in Attika am dritten Tag des *Apaturien*festes im Monat Pyanopsion in die Phratrie aufgenommen. Da die gewöhnlich zur Erklärung des Festnamens angesetzte Form *Ἀπατόρϝια* nur im Ionischen möglich ist, leitet Ehrlich, Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch. XXXIX, 1906, 560 die attische Form von einem Nominativ *ἀπάτωρσ* ab. Diese Annahme ist nicht nötig; das Fest kann aus Ionien oder aus Troizen nach Athen übertragen sein. Dafür spricht auch der hauchlose Anlaut, der durch die attische Apaturienlegende verbürgt ist. — Nach Ledl, Wien. Stud. XXIX, 1907, 202 wurde bei der Einführung der Knaben, die in den ersten Lebensjahren stattfand, das „geringere" Opfer (*μεῖον*) dargebracht, das „Haarschneideopfer" *κούρειον* erfolgte erst in vorgerückteren Jahren.

ε) Bestattung und Totenkult.

Eine wissenschaftliche Bearbeitung der antiken Gebräuche bei der Beisetzung und Verehrung der Toten ist in der Berichtperiode nicht erschienen; eine kurze Zusammenfassung der Hauptzeugnisse gibt Sergi in Hastings Encycl. of Relig. and Eth. III 472 ff. — Mehrere neuere Untersuchungen über homerische Bestattungsgebräuche hat D. Mülder ⟨*o. CLXI, 1913, 132*⟩ besprochen; über Chudzinski, Tod und Totenkultus bei den alten Griechen,

Gymnasialbiblioth., herausgegeben von H. Hoffmann XLIV, 1907, s. Stengel, Berl. Phil. Wochenschr. XXVIII, 1908, 404 ff. — Über die Verbindung von Gräbern und Quellen handelt L. Parmentier, Acad. Belg., Bull. de la cl. des lettr. 1914, 358 im Anschluß an das, wie er meint, von Plat. *Φαῖδρος* 47, S. 264[d] erfundene Grabgedicht auf Midas. — Viel ist über die Frage nach dem Verhältnis zwischen Begraben und Verbrennen geschrieben worden. Während die antike Altertumsforschung, soweit sie sich mit der Frage befaßte, aus Resten namentlich im römischen Bestattungswesen das höhere Alter des Begrabens gefolgert zu haben scheint, das die Ausgrabungen jetzt bestätigen, werden bei Homer die Toten verbrannt. So lange der Glaube an das hohe Alter der bei Homer überlieferten Kultur nicht erschüttert war und diese noch im ganzen der „mykenischen" gleichgesetzt wurde, suchte man natürlich den Unterschied zwischen dem Dichterwort und den Fundtatsachen möglichst zu verwischen. Eine Möglichkeit dazu schien der Umstand zu eröffnen, daß die Leichen in den mykenischen Gräbern durch Erhitzung gedörrt zu sein schienen. Wie Dörpfeld sucht auch Zehetmaier, Leichenverbrennung und Leichenbestattung im alten Hellas, Leipzig 1907 zu erweisen, daß in beiden Kulturen beide Arten der Bestattung nebeneinander und zwar auch kumulativ geübt wurden. *Ταρχύειν* = *ταριχεύειν* soll „dörren" heißen, dieses kann auch durch Anbrennen erwirkt werden, also sind nach Zehetmaier in der mykenisch-homerischen Zeit die Leichen nur angesengt worden, damit sie widerstandsfähiger würden. Damit wird der homerischen Beschreibung Gewalt angetan, und E. Pfuhl, Gött. Gel. Anz. 1907, 669 wendet dagegen ein, daß *ταρχύειν* ursprünglich „einbalsamieren", aber in der Ilias (vgl. *Π* 456) überhaupt „feierlich bestatten" bedeutet. — Deshalb schließt Schrader, in einem Vortrag über Begraben und Verbrennen, der in der Festschr. der Schles. Ges. f. Volksk. (= Mitteil. XIII/XIV) abgedruckt ist, (S. 467) aus dem homerischen Worte *ταρχύειν* nur, daß zwischen der mykenischen und der homerischen Kultur keine starke Volksumwälzung stattgefunden haben könne, da Homer für „bestatten" ein Wort verwende, das nicht für die Sitte seiner Zeit, wohl aber für die der mykenischen passe. — Der ursprüngliche Zweck der Verbrennung war nach Schrader, Mitt. d. Schles. Ges. f. Volksk. XII, 1910, 64 f. „die bis dahin auch nach dem Tode am Körper haftend gedachte Seele aus ihrer Haft zu befreien und durch den Rauch der Flamme einem fernen Totenreich zuzuführen". — J. de Mot, La crémation et le séjour des morts chez les Grecs,

Mem. de la soc. d'anthrop. de Bruxelles XXVII, 1908, no. 6 meint, die in der „mykenischen“ Zeit noch unbekannte Leichenverbrennung sei in der Zeit der dorischen Wanderung allgemein üblich geworden, mit Ausnahme der Kinder, die man, wie schon Dieterich annahm, beerdigt habe, damit sie von der Mutter Erde neu geboren werden könnten. — In Italien scheint die Sitte des Begrabens älter zu sein als die der Verbrennung, da man später auch, wo diese vollzogen wurde, zur Erinnerung an den ursprünglichen Gebrauch wenigstens einen Körperteil beerdigte. Das Grab soll, wie mehrfach auch in neuerer Zeit angenommen wird, ursprünglich im oder wenigstens beim Hause gelegen haben; daraus erklärt Marbury B. Ogle, Proc. Am. Philol. Assoc. XL, 1908, S. LXVI ff. die Vorstellung, daß die Toten in der Nähe der Tür weilen, und die sich daraus ergebende von der Heiligkeit der Tür. — Pascal, Symbolae litterariae in honorem Julii de Petra 1911, S. 228 ff. bringt mit der alten Sitte des Grabes im Hause, wo man auf den Toten herumtrat, die Formel „Sit tibi terra levis“ in Verbindung. — Daß noch in homerischer Zeit das Verbrennen nicht allgemein üblich war, setzt voraus oder sucht zu erweisen M. Mayer, „Zu homerischen Bestattungsgebräuchen“, Berl. Phil. Wochenschr. XXIX, 1909, 153, indem er *H* 410 vorschlägt *βέλτερον εἴ κε* (überlief. *γίγνετ᾽ ἐπεί κε*) *θάνωσι, πυρὰς* (überlief. *πυρὸς*) *μειλίσσεμεν* (d. h. „mit Honig versetzen“) *ὦκα*. — Andere Schriften über homerische Bestattungsgebräuche hat D. Mülder in diesen Jahresber. ⟨*CLXI, 1913, 132 ff.*⟩ besprochen. — Ridgeway, der die „pelasgische“ in Kreta und Mykene ausgegrabene Kultur von der achaiischen sondert, schreibt jener die Beerdigung, dieser die Verbrennung der Leichen zu (Early Age of Greece, Bd. I, Ch. VII); und da ein Volk, das eine lange Zeit der Wanderung durchgemacht haben muß, darauf verfallen konnte, die Leichen zu verbrennen und die Aschenreste mitzunehmen, so hat diese naheliegende, auch früher schon geäußerte Vermutung vielen Anklang gefunden. So hält z. B. Lawson, Modern Greek Folklore and ancient Greek Relig., der 485 ff. das Problem ausführlich behandelt, Ridgeways Schlußfolgerungen (491) für bündig und glaubt auf sie weitere Vermutungen über die Jenseitsvorstellungen beider Völker gründen zu können, wobei er aber die innere Wahrscheinlichkeit seiner Voraussetzung durch die Vermutung abschwächt, die Neuerung habe den Zweck gehabt, den Körper der Seele in das Paradies nachzuschicken und dadurch die Wiedervereinigung beider zu ermöglichen. Ähnlich wie Ridgeway versucht gegen Dörpfeld Rouge, Neue Jahrb. XXV, 1910, 385 ff.

den Nachweis, daß die vorgriechische Bevölkerung Beerdigung, die eindringenden Griechen aber Verbrennung kannten und daß daher der Adel, das eingedrungene Herrenvolk, an der Verbrennung festhielt. Auch Fred. Poulsen, Der Orient u. die frühgriech. Kunst 181 verwirft die Annahme, daß die mykenische und die homerische Bestattung gleich gewesen seien. Dörpfeld hat ebd. XXIX, 1912, 1 ff. seine Ansicht gegen diese Angriffe mit Gründen zu stützen versucht, die nur dann Überzeugungskraft hätten, wenn seine Ansichten über das Verhältnis der mykenischen zu der homerischen Kultur überhaupt sicher ständen. — Vollständig ist die Frage, ob auch schon die vorgriechische Bevölkerung ihre Toten verbrannte, noch nicht entschieden, aber obwohl noch einige Bedenken übrig bleiben, gewinnt die Überzeugung immer mehr Anhänger, daß die vorgriechische Bevölkerung der Balkanhalbinsel die Toten in der Erde barg, und daß die Reicheren sich Kuppelgräber oder wenigstens, wie es in Makedonien (O. Rubensohn, Bull. soc. arch. n. s. III, 1910, 84 ff.) und in Etrurien auch später üblich war, Grabkammern bauen ließen. Daß das Ansengen der Leichen, das man beobachtet zu haben glaubt, die Verwesung hintan halten sollte, scheint mir zweifelhaft; man konnte diesen Zweck auch durch andere Mittel, z. B. durch Honig, wie es wahrscheinlich von Babylonien aus, früh auch in Griechenland üblich war, erreichen. — Die Einschließung der Leiche in einem unterirdischen Raume konnte einen doppelten Zweck haben: einerseits konnte der Tote geehrt und ihm eine behagliche Stätte für die Ewigkeit bereitet werden, andererseits wurde er dadurch verhindert, auf die Oberwelt zurückzukehren und den Menschen zu schaden. Dieser zweite Zweck wird von vielen Forschern, z. B. von O. Schrader a. a. O. S. 64, auch für die Leichenverbrennung vorausgesetzt. Welche dieser beiden Vorstellungen, die natürlich nebeneinander bestehen konnten und auch wirklich bestanden haben, die ältere ist, läßt sich bisher nicht feststellen, und vielleicht ist die Frage nicht richtig gestellt. Daß man den Toten wie den Tod als etwas Unheimliches ansah und den Anblick der Leiche, die dem Menschen vor Augen stellt, was er selbst einst werden muß, fürchtete und mied, lag zwar nahe; auch mußte man früh auf die gesundheitgefährlichen Wirkungen aufmerksam werden, die von einer unbeerdigten Leiche ausgehen können. Diese Vorstellungen haben den im späteren Altertum herrschenden, von Wächter, Reinheitsvorschriften (RV u. V IX. I, 1910), S. 43 ff. behandelten Aberglauben hervorgerufen, daß der Tote und vieles, was mit ihm

in Beziehung gesetzt wird, verunreinige. Schon die Nachricht vom Tode eines Freundes oder Verwandten konnte Unreinheit bewirken; das Erwachen vom Scheintode, das Wiedererscheinen eines Verschollenen, selbst — wofür Kohler, Arch. f. Religionswiss. XIII, 1910, 79 ff. Parallelen aus dem semitischen Kulturkreis beibringt — die Rückkehr nach langer Reise mußten an manchen Orten durch einen Wiedergeburtsritus geführt werden. Allein die diesen Reinheitsvorschriften und Riten zugrundeliegende Anschauung ist vielleicht in den Jahrhunderten aufgekommen oder wenigstens ausgebildet worden, die zwischen der Blütezeit der altkretischen und der von Homer geschilderten Kultur angenommen werden müssen. In ihnen sind viele Höhlen, in denen Regenzauber geübt wurde, und alte Blitzgräber als Unterweltseingänge gedeutet worden, und den aus ihnen, wie man glaubte, emporstrebenden Unterirdischen wurden manche der üblen Wirkungen zugeschrieben, gegen die man früher meist andere übernatürliche Mächte angerufen hatte. Vielleicht stammt erst aus dieser Zeit das Bestreben, dem Totengeist die Rückkehr auf die Erde unmöglich zu machen.

Diese Auffassung scheint auch durch die den Toten ins Grab mitgegebenen Gaben bestätigt zu werden. Die Eier, die sich so oft in alten Gräbern finden, sollen nach Nilsson, Arch. f. Religionswiss. XI, 1908, 530 ff. dem Toten die in ihnen verkörpert gedachte Lebenskraft mitteilen oder erneuern, deren er so dringend bedarf. Sehr bezeichnend sind jedenfalls die nackten Frauengestalten, die sich, wie W. A. Müller, Nacktheit und Entblößung, ausführt, wie in ägyptischen (25) und andern orientalischen so auch in vor- und frühgriechischen (62) Gräbern, und zwar noch zusammen mit Vasen des geometrischen Stils (77) gefunden haben. Vgl. über die nackte, oft die Brüste pressende Göttin der altkretischen und der hetitischen Kunst H. Prinz, Ath. Mitt. XXXV, 1910, 154, 169 f. — Mögen diese Figuren auch typengeschichtlich von den sogenannten Ishtarbildern zu trennen und mit S. Reinach, Evans u. a. zu der in ganz Europa verbreiteten vorgeschichtlichen Plastik zu stellen sein, so kann doch darüber kaum ein Zweifel aufkommen, daß sie dazu beitragen sollten, dem Toten sein Grab behaglich zu machen, nachdem man ihm — etwa durch einen Zauberspruch — vermeintlich Leben eingeflößt hatte. — Eine andere Vorstellung scheint freilich die namentlich bei Ausgrabungen in Gallien öfters beobachtete Tatsache zu verraten, daß die den Toten mitgegebenen Gegenstände, z. B. Schwerter, worauf S. Reinach, Cultes, myth. rel. III 151 ff. auch Polyb. II 33 bezieht, und Krüge

(vgl. Prop. V [IV] 7, 34) zerbrochen sind. Reinach schließt daraus, daß diese Gegenstände dem Toten nicht zum Gebrauch dienen, sondern als Tabu außer Gebrauch gesetzt werden sollten und zugleich deshalb als passende Totengaben erschienen, weil dem gebrochenen Menschen die gebrochene Sache entsprach. Wenn diese Auffassung wirklich einmal bestanden hat, so ist in ihr schwerlich mehr zu sehen als eine durch unbekannte Umstände veranlaßte Umänderung der Sitte, die eine Umformung auch der zugrunde liegenden Idee herbeigeführt hat.

Denn obwohl nie ganz erloschen, ist doch die Vorstellung, daß der Tote die ihm mitgegebenen Sachen benutzen könne, später von geringer Bedeutung gewesen. Das, womit man in geschichtlicher Zeit die Leiche und das Grab schmückte, hat nur noch wenig Beziehung zu jener alten Vorstellung. Es wird mehr oder weniger zum Kunstwerk und erhält als solches symbolische Kraft, d. h. es erregt Gefühle beim Beschauer, die über das unmittelbar von ihm Geschaute hinausgehen. Dem entspricht es, daß es mehr sichtbar gemacht wird. Schöner als die Leiche wird der Sarkophag oder die Urne geschmückt, welche die Reste aufnimmt, oder das Grabmal, in dem sie beigesetzt werden. Dem Toten selbst wurde in der Blütezeit im ganzen wohl nicht mehr mitgegeben als der natürliche Wunsch, keine unschönen Vorstellungen mit dem lieben Entschlafenen zu verbinden, auch heute natürlich erscheinen läßt. Über den *Totenkranz* vgl. J. Klein, Der Kranz bei den alten Griechen, S. 40, und Carlo Pascal, Le credenze d' oltretomba I 35 ff., der die Sitte, den Toten mit Blumen zu schmücken, ebd. 27 aus der orphischen Vorstellung von den Gelagen der Seligen und 33 f. auch die Rosalia aus orphisch-dionysischen Vorstellungen erklärt. Wie die *Tainien*, die Pley, De lanae usu (RV u. V, XI 2, 1911) 83 ff. als Lustrationsmittel auffaßt, wie die *Schminke*, die schwerlich, wie A. Sonny, Arch. f. Religionswissensch. IX, 1906, 525 glaubt, das einst dem Toten dargebrachte Blutopfer ersetzen, sondern die häßliche Leichenfarbe nehmen und, wie F. v. Duhn ebd. 1 ff. es auffaßt, dem Toten den Anschein des Lebens geben sollte, wie die rote Farbe des *Totenkleides*, in der auch v. Duhn a. a. O. eine Erinnerung an einstige Blutopfer sieht, sind auch die den Toten mitgegebenen Blumen wahrscheinlich als einfacher Schmuck und daneben vielleicht als ein Hinweis darauf gefaßt worden, daß der Tote etwas Heiliges, ein Gegenstand der Verehrung geworden sei. Auf den römischen Sarkophagen und in der sonstigen Sepulkralkunst Roms will V. Macchioro, Il simbolismo nelle figurazioni sepolcrali

romane, Mem. RA di archeol., Neapel 1909, eine ausgedehnte Symbolik nachweisen: ein Wagen, ein Schiff, ein Delphin sollen ein Sinnbild der Seelenreise sein, ein trinkender Vogel die im Jenseits erquickte Seele darstellen. Taube und Hahn werden erotisch gedeutet, weil Persephone der Aphrodite gleich sei, Pfau und Adler sollen auf die Apotheose, Schlange und Totenmahl auf dionysische Lehren hinweisen. — Ähnlich deutet Hauser, Röm. Mitt. 25, 1910, 274 ff. das Weinsieb in der Hand eines Mädchens auf dem Sarkophag von Torre Nova als eine Andeutung davon, daß die Verstorbene noch nicht in die Geheimnisse der Ehe eingeweiht war. Gewiß haben die Alten bei der Wahl des Gegenstandes auch in der Grabkunst sinnige Beziehungen gesucht und auch gefunden, die uns, denen ihr Vorstellungskreis nur z. T. bekannt und jedenfalls nicht mehr lebendig ist, fernzuliegen scheinen; aber im ganzen hat m. E. Deubner Recht, wenn er bei der Besprechung von Macchioros Untersuchungen (Berl. Phil. Wochenschr. XXX, 1910, 1453) findet, daß der rein dekorative Charakter vieler von diesen Darstellungen unterschätzt werde. Auch darauf ist hinzuweisen, daß wirkliche Symbole oft lange, nachdem ihr Sinn vergessen war, angewendet wurden und dann verwandte Darstellungen hervorriefen, die nie Sinnbilder gewesen sind. — R. Pagenstecher, Unterital. Grabdenkmäler (zur Kunstgesch. des Auslands XCIV), Straßburg, 1912, bezieht Szenen, die namentlich von neueren italienischen Forschern als die Mahle der Seligen gedeutet waren, auf Opfer, die dem — vielleicht heroisierten — Toten von seinen lebenden Angehörigen dargebracht werden (S. 121 f.). Über athenische Gräber und Grabdenkmäler sprach A. Brückner am 28. 3. 1916 in der Berliner Religionswissensch. Vereinigung. Auf den älteren Grabreliefs erscheinen die Toten wie bei Polygnot in stillem Träumen; in mancherlei Formen und Zeichen spiegelt sich die Schlaffheit des Toten wieder, die auch das Epos schildert; es lagert über den Gräberfeldern wie ein ewiger Dornröschenschlaf. In ähnlichem Sinn deutet z. B. Pagenstecher, Sitzungsber., Heidelb. AW, 1911, no. IX 5 die „Penelope“ als eine Grabfigur, welche eine über ihren Tod klagende Seele darstellt. Seit dem Ende des 5. Jhs. wird der Trauer der Hinterbliebenen nach Brückner die aus den Mysterien geschöpfte Zuversicht auf ein seliges Los gegenübergestellt; das zeigt sich in der Gestalt des Toten selbst und deutlicher noch in dem ornamentalen Schmuck, der Seligkeitshoffnungen symbolisiert. Über den Umfang, in dem der letzte

Satz gültig ist, kann noch Zweifel herrschen, aber als sicher erscheint mir, daß die Deutung dieser Denkmäler von den Gefühlen ausgehen muß, welche die große Masse der Besteller erfüllte und sie veranlaßte, gerade diese Gegenstände zu verlangen. Sie kamen zur Grabstätte in weihevoller, wehmütiger Stimmung und wünschten dort eine mit ihr in Einklang stehende, sie steigernde Darstellung zu finden. Sie wollten den Toten in der Lieblichkeit seines einstigen Erdendaseins, in der Gemütlichkeit des Familienmahles, in der Ausübung des Berufes, in der Abschiedsstunde, da er dem Besteller zum letzten Male erschienen war, sehen. War der Verstorbene fürs Vaterland gefallen, so wählte man eine Darstellung seines ruhmvollen Todes. Andere verlangten einen Ausdruck ihres Schmerzes über den Verlust oder auch der Entsagung, mit der sie über die Hinfälligkeit alles Schönen klagen. Auch die Erlösungshoffnung wird ausgesprochen, der Tote erscheint als Heros oder auch als Gott: beides ist nicht ganz selten, aber doch nicht so häufig, als nach den literarischen Zeugnissen angenommen werden konnte. Da Porträtähnlichkeit in dieser Handwerkskunst meist nicht erreicht werden konnte und wohl auch nicht erstrebt wurde, ist die Masse dieser Darstellungen typisch; sie geben Bilder aus dem Leben des Tages oder auch aus dem Mythos, dessen symbolische Kraft der Gebildete im Altertum wahrscheinlich viel lebhafter empfand als heutzutage. Es ist eine fast überflüssige Frage, ob die zahlreichen Raubszenen auf den Terrakottareliefs von Lokroi die Entführung Persephones darstellen, wie es Quagliati, Auson. III, 1908, 168 ff. dann annimmt, wenn die Person großartiger und der Wagen prächtiger gebildet ist, oder ob der Tod eines Menschen symbolisch ausgedrückt werden soll. Jene war für diesen unmittelbares Sinnbild, dieser wurde bei jener sofort mitverstanden. In diesem Fall hat der Mythos wahrscheinlich von Haus aus bedeutet, was später in ihn gelegt wurde; denn Lawson, Modern Greek Folklore and anc. Gr. Relig. 577 hat schwerlich mit der Annahme recht, daß Persephones Hochzeit ein Symbol für die Hochzeit der Seele mit der Gottheit im glücklichen Jenseits bedeuten sollte. Aber oft sind zu Grabdarstellungen mythische Szenen gewählt worden, die zwar den Beschauer in die beim Besuche des Grabes passende Stimmung versetzen konnten, aber ursprünglich in anderem Sinn erfunden waren. Dann muß zwischen dem Sinnbild und der hineingelegten Vorstellung schärfer geschieden werden, als dies jetzt oft geschieht. Die Sirene und die Harpyie z. B. haben die Hinterbliebenen gewiß an das Geschick erinnert, das

ihnen den Toten entrissen hat, aber sie schon darum als ursprüngliche Todesdämonen zu fassen, geht nicht an. Alle diese Vorstellungen, die sich nicht wesentlich von den noch heute herrschenden unterschieden, haben sicher im späteren Altertum bestanden, fraglich ist nur, wie weit neben ihnen ältere sich erhalten hatten, nach denen die Toten mit Furcht oder Ehrfurcht, als Dämonen, Heroen oder Götter betrachtet wurden und wie weit diese Reste mit den späteren Anschauungen ausgeglichen waren. Nach Rhomaios, Ath. Mitt. XXXIX, 1914, 189 ist die Heroisierung der Toten viel seltener vorgekommen, als gewöhnlich angenommen wird. Die „Totenmahlreliefs“, in denen z. B. Eitrem, Christ. Vidensk. Selsk. Skr., 1909, no. 9 S. 15 ff. des Separatabdrucks idealisierte Darstellungen des Totenkultus gesehen hatte, wenn auch kein bestimmter Moment ausgedrückt sei, die aber bereits Svoronos, Athen. National-Mus. I 558 als ursprünglich auf die Bewirtung fremder Götter bei ihren neuen Verehrern oder deren früheren Göttern bezüglich, gedeutet und erst in ihren jüngeren Exemplaren, etwa vom 3. Jh. an (S. 561) als Grabdenkmäler anerkannt hatte, stellen nach Rhomaios meist nicht die Toten, sondern Gottheiten, und zwar, wenn sie auf Gräbern standen, die Gottheiten der Unterwelt dar. Nur selten wird nach Rhomaios der Tote beim Mahl durch Adoranten geehrt. Die lakonischen Weihreliefs sollen Götter und Heroen darstellen, diese und die Toten zwar ähnlich verehrt, aber doch verschieden aufgefaßt gewesen sein. Dagegen hatte Roussel, Rev. ét. anc. XIV, 1912, 380 viele Beispiele von Totenvergötterung aus späterer Zeit gesammelt. — Eine gewisse Apotheose würde vorliegen, wenn der Tote auf kleinasiatischen Reliefs, die ihn reitend, aber ohne Doppelaxt darstellen, dem dortigen Reitergott angeglichen wäre, wie Michon, Rev. ét. anc. VIII, 1906, 189 meint. — Über die phrygische Sitte der Kaiserzeit, den Toten einem Gott gleichzustellen und das Grab als Heiligtum zu betrachten, vgl. auch Ramsay, Aberdeen Stud. XX, 1906, 270 ff. — Die Heroisierung eines Lokalbeamten findet G. Herbig, Philol. LXXIII, 1914/6, S. 458 ff. in einer oskischen Altarinschrift ausgesprochen, wo die Worte Jovioi metsed pehed flousoi bedeuten sollen Divo (= Jovio) ex meddicio pio Floro. — Mit der allgemeinen Vergötterung der Toten berührt sich die Fürstenapotheose, bei der jedoch auch andere Vorstellungen mitspielen ⟨*s. o. 89 ff.*⟩. Als eine Totenvergötterung könnte auch die Mysterienlehre gefaßt werden, daß es durch Begehung gewisser Riten möglich sei, in das Land der Seligen zu gelangen; ja, es

wird diese Mysterienlehre auch in neueren Untersuchungen bisweilen noch als „Unsterblichkeitsglauben“ bezeichnet. Das ist aber ungenau, denn in den Mysterien wird, wie in der Volksvorstellung überhaupt, die Fortdauer aller Seelen vorausgesetzt und den Geweihten nur ein besseres Los im Jenseits verheißen als den andern Toten. Das ist gewissermaßen die Kehrseite zur Vergötterung und Heroisierung: bei dieser wird dem Toten Macht über die Lebenden zugeschrieben und ihm deshalb ein Kult gewidmet, während es sich bei der Mysterienlehre nur um den Zustand der Seele selbst handelt. Beide Vorstellungen können zwar verbunden auftreten; es ist sogar nicht ausgeschlossen, daß die Griechen bei den früheren Bewohnern ihres Landes, denen sie die Mysterien entlehnt zu haben scheinen, auch die Sitte vorfanden, dem Toten dauernden Kult zu weihen. Wenigstens vermutet v. Duhn, Arch. f. Religionswiss. XII, 1909, 161 ff., daß auf dem Sarkophag von Hagia Triada ein Toter beschworen wird, um ein Opfer zu empfangen, und auch nach Paribeni, Mon. ant. ARL XIX. 1908, 79 wird dort der Tote wie ein Gott verehrt. Allein notwendig ist diese Verbindung nicht; ja, wenn beide Vorstellungen aus derselben Grundanschauung erwachsen sind und sich später durchkreuzt haben, so muß doch ihre Entwicklung mindestens teilweis unabhängig erfolgt sein. Deshalb sind Vergötterung und Totenkult einerseits, Erlösungslehre und Mysterienglauben anderseits getrennt zu betrachten. Loisy, Rev. hist. litt. rel. n. s. IV, 1913, 146 stellt Nichtzusammengehöriges in Vergleich, wenn er gegen Rohde erweisen will, daß bei den Trakern der Unsterblichkeitsglaube älter sei als der Einfluß der Orphiker. Freilich hatte er darin in alter und neuer Zeit Vorgänger.

Empfängt der Tote als Gott oder Heros Opfer, so wird er in der Regel als chthonische Gottheit betrachtet. Das spätere griechische Ritual machte nach dem Stoff, der Art und der Zeit der Opfer einen Unterschied zwischen den oberen und den unterirdischen Gottheiten, auf den namentlich P. Stengel immer wieder hingewiesen hat. Den Toten, den Heroen und den Unterirdischen wird am Abend geopfert, wofür B. Haussoullier, Rev. de phil. XXXIV, 1910, 137 ff. eine neue Bestätigung in der Inschrift eines archaischen Diskos aus Cumae findet, in der er Pythagoreischen Einfluß vermutet. Dieser und ähnliche Unterschiede sind jedoch, wie A. Thomsen, Arch. f. Religionswiss. XII. 1909, 482 ff. bemerkt, nicht ursprünglich, sondern erst nach und nach durchgeführt. Daher erklären sich die vielen Ausnahmen.

Die Einsicht in ein solches Verhältnis ist in der Tat nicht unwichtig: sie kann durch die Vermutung erweitert werden, daß der Unterschied in den dunklen Jahrhunderten sich ausbildete, als der Kult der Toten und die Furcht vor ihrer Macht in den religiösen Vorstellungen vorherrschte und für die neuen Kulte passende Formen geschaffen wurden. Diese neue Art der Darbringung ist vielfach auf andere Kulte übertragen worden, namentlich auf solche, die das Wetter und die Fruchtbarkeit verbessern sollten, und solche Kultformen sind nachträglich, als jene Zeit der chthonischen Kulte überwunden war, nicht immer beseitigt worden. Es ist deshalb nicht gestattet, wie es noch jetzt vielfach geschieht, einen Kult deshalb für ursprünglich den Unterirdischen geweiht zu halten, weil er andern chthonischen Kulten verwandt ist oder die Fruchtbarkeit des Landes mehren soll. — Von den einzelnen Darbringungen an die Toten sind die *Haar*opfer bereits o. ⟨*168*⟩ erwähnt. Daß die Milch bei der Totenbeschwörung und dem Totenopfer nicht zur Versöhnung dargeboten sei, will K. Wyß, Die Milch im Kultus d. Griechen u. Römer 34 ff. erweisen. — Über *Wein*spenden im Totenkult handelt Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weins im Altertum, RV u. V IX 2, 1910, S. 12 f. — *Blut*opfer an Tote waren, wie Paribeni, Mon. ant. RAL XIX, 1908, 48 aus dem Sarkophag von Hagia Triada folgert, vielleicht schon in „minoischer" Zeit üblich. — Das Ausgießen des *Wassers* bezweckte nach Lawson, Modern Gr. Folklore and anc. Gr. Relig. 521, dem Toten den Eintritt in das Paradies zu ermöglichen. Eher ist der Grund der Sitte in der Vorstellung von dem Durst der Seelen (Hdb. d. griech. Myth. und Religionsgesch. 831, 1) zu suchen, aus der Pascal, Riv. di fil. cl. XL, 1912, 441 f. auch Lucr. III 917 f.; Prop. IV (V) 5, 1 f. erklären will. Dieser Glaube ist uralt; er war weit verbreitet und lebt an vielen Orten noch heute fort. Beispiele aus Rußland sammelt z. B. Janiewitsch, Arch. f. Religionswiss. XIII, 1910, 627. Vgl. auch den in der arabischen Grabdichtung gewöhnlichen Segenswunsch „Möge dein Grab stets durch Regen getränkt werden", den freilich Goldziher ebd. 20 ff. mit der sühnenden Kraft des Wassers begründen wollte.

Den nach dem Begräbnis fortdauernden Totenkult, freilich auch, wie es der Titel ankündigt, manches andere stellt Fr. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum (RV u. V V 1 u. 2), 1909 u. 1912 dar. Der Reliquienkult, der mit wenigen Ausnahmen wie Agamemnons Zepter dem Heros am Grabe geweiht wird (528), beruht auf dem Glauben, daß der Verstorbene sich um so mehr

als helfend oder schädigend betätigen könne, je Größeres er im Leben geleistet hatte und je mehr sein Wirken als von übermenschlicher Art erschienen war. Neben den heroisierten Menschen nimmt aber Pfister (545) eine zweite Klasse, die aus chthonischen oder auch uranischen Göttern entstandenen Heroen, an. Daß es auch frei erfundenen, d. h. an eine Dichtung angelehnten Heroenkult gibt wie den am Elpenorgrab (228) und den römischen Aeneaskult (143), erkennt er zwar an, aber er meint (226), über die Hälfte der Heroen, neben denen „homonyme Kultobjekte stehen", seien bald nach ihrem Tode heroisierte Menschen oder entthronte Götter gewesen, deren Kult sich mit ihren Verehrern ausgebreitet habe. Die bloße Tatsache des Kultus und das Gesetz, daß in der mythischen Genealogie im allgemeinen nur Ortseponymen und nach Kultobjekten genannte Heroen erscheinen, „das Bodenständigkeitsgesetz" (65), genügt ihm meist schon zum Beweis dafür, daß ein Heros einer der beiden von ihm unterschiedenen Hauptklassen angehört. Das sind trügerische Kennzeichen. Oft erscheinen frei erfundene Gestalten deshalb als „bodenständig", weil die Dichter, um die Glaubwürdigkeit ihrer Schöpfung zu erhöhen, ihnen Namen geben, die an einen Kult oder an Ortsnamen ihrer angeblichen Heimat anknüpfen. Die Kolonisation hat zwar oft Heroen in andere Gegenden verpflanzt, aber die Wanderungen der Stämme fallen in Zeiten, wo die Dichtung von ihren Heroen noch nichts wußte, und die Wanderungssagen scheinen nur deshalb zu der Verbreitung des Kultus der „Stammheroen" zu stimmen, weil sie eben aus den genealogischen Übereinstimmungen erschlossen sind, die sie jetzt erklären sollen. Die Zahl der heroisierten Menschen scheint mir Pfister zu überschätzen; im allgemeinen hat die griechische Heldensage zwar zum Ruhme lebender Fürsten gesungen, aber nicht von ihnen, sondern von den ihnen angedichteten Ahnen, in denen sich der Ruhm, die Wünsche und Hoffnungen, die Ansprüche der Enkel spiegeln sollten. Ebenso nimmt Pfister m. E. unter den Heroen eine zu große Anzahl ehemaliger Götter an; wo wirklich ein Heros einem Gott gleichnamig ist, muß oft sein Verhältnis anders als durch Hypostase erklärt werden. In der verhältnismäßig späten Zeit, in der sich die griechische Götterwelt bildete, wurden an die Stelle von alten Lokalgottheiten oder neben sie vielfach berühmtere Götter des Epos gesetzt; die alten Namen lebten zwar auch später als Beinamen fort, z. T. aber wurden sie allmählich vergessen und waren dann in den letzten Stadien ihrer Erhaltung für die Mitglieder der an der Kultstätte herrschenden Adels-

geschlechter ein Anlaß, ihre Kinder oder ihre Vorfahren nach ihnen zu nennen. Die Dichter sind ihnen natürlich bei der Namengebung gefolgt; und da konnte es denn freilich leicht vorkommen, daß auf den im übrigen frei erfundenen Helden Züge übergingen, die einst von dem gleichnamigen Gott erzählt waren. Wer will, mag dies eine Hypostase nennen, aber ein entthronter Gott ist ein solcher Heros doch nicht. Wertvoller als in der Beurteilung dieser allgemeinen Fragen ist das umfangreiche Werk durch allerlei Beiwerk, das hier nicht erwähnt werden konnte. Der erste Halbband behandelt das Objekt des Reliquienkultus, und zwar zunächst die einheimischen Heroen, darunter die mythischen Königslisten von Megara (als Dissertation 1907 erschienen), Troizen und Achaia sowie die thessalisch-pylische Genealogie, der zweite die Reliquien als Kultobjekte und die Geschichte des Reliquienkultus. Eingehend werden auch die Reliquien christlicher Märtyrer besprochen.

Über die attischen Totenkulte handelt P. Stengel, Herm. XLIII, 1908, 647 ff., Opferbräuche der Griechen 163 ff. Die *Γενέσια* wurden von den Angehörigen eines Verstorbenen zu seinem Geburtstag wie auch vom Staate am 5. Boedromion zu Ehren aller Toten gefeiert; ob auch die *Νέμεσεια* ein staatliches Fest waren, ist wenigstens zweifelhaft. Die Lexikographen knüpfen alle an Demosth. XLI 11 an, wo es sich um eine private Feier handelt, und wissen von der Sache nichts; der Name *νεκύσια* bezeichnet nach Stengel nicht ein Fest, sondern allgemeine Begehungen zu Ehren eines Toten; ebenso sind die *ὡραῖα* appellativisch als Totenopfer zu fassen, die diesen Namen erhielten, weil man dabei auf die Jahreszeit achten mußte. — Die *λαμπαδηδρομία* des *ἐπιτάφιος ἀγών* wurde nach Brückner, Ath. Mitt. XXXV, 1919, 200 f. bereits im 5. Jh. eingeführt. Ein bestimmter Tag war notwendig festgesetzt, aber dieser fiel nicht notwendig mit dem Staatsbegräbnis der Gefallenen zusammen. — Als ein attisches Totenfest sind auch die Pithoigia anzusehen, wenn die von dem Berichterstatter Handb. 94, 3 und 761, 9 (danach von J. Harrison, Proleg.[2] 40 ff.) gegebene Erklärung des *πίθος* richtig ist. Aber diese Deutung bestreitet Nilßon, Eran. Suec. 1915, 184, weil das Gefäß, aus dem die Toten auf dem Jenaer Vs. aufflattern, eine gewöhnliche Grablekythos sei. Der Einwand scheint mir nicht begründet; galt der Ausgang aus der Unterwelt als ein Faß, so konnte, ja mußte fast der Künstler ihn in der Form einer Grablekythos denken. — Für die Geisteraustreibung am Schlusse dieses Festes gibt E. Fehrle, Hess. Bl. f. Volksk. XI, 1912, 216 Parallelen. — Mit den Pithoigia läßt sich der römische

Tag Mundus patet vergleichen, dessen ursprünglicher Sinn jedoch in neuerer Zeit umstritten wird. Der Mundus diente zugleich als Opfergrube und war nach Warde Fowler, Journ. Rom. Stud. II, 1912, 25 ff. ursprünglich ein Vorratsraum, aber nicht oder wenigstens nicht ausschließlich der Vorratsraum für Getreide überhaupt, sondern der Sicherheitsplatz für das Saatkorn. Er wurde dreimal geöffnet, nämlich am 24. 8. vor den Opiconsivia, zur Aufnahme des neuen Saatkorns, am 5. 10. zur Entnahme des far und am 8. 11. zur Entnahme des Triticum. Erst unter griechisch-etruskischem Einfluß soll das Öffnen des Mundus auf die Geister bezogen sein (Varro bei Macrob. I 16, 18; Ateius Capito bei Fest. 157a 5). Ebenso faßt Warde Fowler die eleusinischen μέγαρα und die Krypta von Knidos als Aufbewahrungsstätte des Getreides. An ihn schließen sich in der Hauptsache an Cornford, Ess. and Stud. presented to Ridgeway, 1913, S. 153 ff., der auf das Hineintun und Herausholen des Getreides in die und aus der Grube auch den eleusinischen Mythos von Kores Ab- und Aufstieg bezieht, und J. Harrison (ebd. 143), die vermutet, daß die Toten, die in ähnlichen Höhlen bestattet wurden, als Beschützer der Ernte galten. Etwas anders steht E. A. Hooton, The Mundus, the Palatine and the Terramare, Rev. d'ethnogr. et de sociol. IV, 1913, 238 ff. der Vermutung W. Fowlers gegenüber. Er will nachweisen, daß der palatinische Mundus der mit einem hölzernen Deckel verschlossenen Grube der Terramare entspricht, in den Tonwarenscherben, Knochen, Feuersteine u. dgl. gelegt wurden. Bei der Anlage der Vierregionenstadt wurde der Mundus nach Hooton vielleicht auf das Forum (Romulusgrab; Lapis niger?) verlegt. Er diente zur Niederlegung von Opfergaben. Ein Speicher für das Saatkorn können die Gruben der Terramare, in denen fast nie Körner gefunden werden und die auch zu feucht für diesen Zweck sind, nicht gewesen sein; aber Hooton gibt zu, daß der Mundus auf dem Palatin diese Bestimmung erhalten haben könne. Die Beziehung auf den Unterweltseingang hält auch er für eine Neuerung, und zwar soll diese wahrscheinlich unter griechisch-etruskischem Einfluß erfolgt und durch die Deutung des Romulusgrabes empfohlen sein. — Thulin, Die etruskische Disziplin III (Göteborgs Högskolas Årsskrift 1909, I) S. 18 ff. trennt die Roma Quadrata auf dem Palatin, die an der Peripherie der ältesten Stadt lag, von dem den di inferi geweihten Mundus, wenigstens von dem Mundus, den Cato bei Festus beschreibt. Dieser, der noch nicht gefunden ist, von dem aber der Pozzo auf dem Pozzarello von Bolsena ein Bild gibt, diente als

Opferstätte für die di inferi; er war gewölbt und rund wie alle mundi, auch der von Plutarch Ῥωμ. 11 erwähnte, der aber zur Aufnahme der Erstlingsopfer bestimmt war. Dagegen entsprach die viereckige Roma quadrata den Gruben unter den Termini und unter manchen Altären; über ihr erhebt sich ein Altar mit einem eingefriedigten Raum ringsum, in dem die bei der Zeremonie der Stadtgründung verwendeten Gerätschaften geborgen wurden. — Das Verhältnis des römischen Totenfestes der Parentalia zu den Lemuria bespricht Warde Fowler, Rel. Exper. of the Rom. People 392 ff.; 400 f. Jene sollen einem hochstehenden eingewanderten Volk, die Lemuria dagegen den überwundenen pelasgisch-tyrrhenischen Urbewohnern angehört haben, deren Vorstellungen, wie Fowler meint, auch in Griechenland neben den höher stehenden der Einwanderer erkennbar seien. Bailey, Class. Rev. XXV, 1911, 225 billigt das.

Im Anschluß an die Bestattungsgebräuche werden in manchen der hier zu besprechenden Untersuchungen behandelt und daher am besten auch hier betrachtet

β) die Vorstellungen vom Schicksal der Seele nach dem Tode.

John Cuthbert Lawson, Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion, A Study in Survivals, Cambridge 1910 konstruiert, namentlich auf Grund des neugriechischen Volksglaubens, eine alte Lehre, nach der die Seele, wenn ihr der Körper durch dessen Vernichtung nachgeschickt wird, sich im glückseligen Jenseits wieder mit ihm vereinige und eine Ehe mit einer Gottheit eingehe, daß dagegen die Nichtzerstörung des Körpers Unheil auch für die Seele bedeute. Diese Vorstellung soll seit der „pelasgischen" Zeit in den Mysterien fortgepflanzt, bis auf den heutigen Tag geherrscht haben und auch in der antiken Literatur — selbst der nicht mystischen — nicht selten zum Ausdruck kommen, z. B. in Patroklos' Wunsch, begraben zu werden, damit seine Seele in den Hades eingehen könne, der doch sonst als ein keineswegs erstrebenswerter Aufenthaltsort geschildert werde. S. dagegen Berl. Phil. Wochenschr. XXI, 1911, 683 ff. — Schöpft Lawson hauptsächlich aus dem heutigen Volksglauben, dem er die antiken Zeugnisse unterordnet, soweit sie sich fügen wollen, so verheißt Carlo Pascal, Le credenze d'oltretomba nelle opere letterarie dell' antichità classica, 2 Bände, Catania 1912 im Titel eine Darstellung der in den Schriftwerken niedergelegten Anschauungen. Ein abgerundetes und ganz

verständliches Bild kann auch auf diesem Wege nicht gewonnen werden, denn wenn sich auch in der Literatur oder vielmehr in ihren einzelnen Gattungen natürlich eine gewisse Beharrlichkeit der Vorstellungen zeigt, so daß deren Fortbildung teilweise nach den in ihnen selbst liegenden Entwicklungsreizen erfolgt, so werden sie doch in höherem Grade durch außer ihnen liegende Kräfte, den Volksglauben, den Kultus, die Werke der bildenden Kunst weiter getrieben oder können wenigstens nur im Zusammenhang mit ihnen verstanden werden. Tatsächlich greift denn der Vf. auch nicht selten auf diese Gebiete hinüber; er handelt vom Totenkult (z. B. I 105 ff.), führt christliche Vorstellungen an, in denen heidnische fortleben sollen, und verweist auf künstlerische Darstellungen, aber nicht ohne Fehler namentlich in der Deutung archäologischer Zeugnisse (vgl. V. Macchioro, Neapolis I, 1913, 100 f.) und immer nur beiläufig, um einen Satz zu unterstützen, der im besten Fall aus der literarischen Überlieferung abgeleitet, oft aber einfach aus früheren Untersuchungen anderer herübergenommen ist. Denn Pascal hat das Buch nicht so abgegrenzt, weil er über das ganze Gebiet Neues zu sagen hatte; was er an Eigenem bietet, sind nur Einzelheiten, die in diesem Bericht nicht hier zu erwähnen sind, im ganzen begnügt er sich mit der Wiedergabe der jetzigen Ansichten oder dem, was er infolge mangelhafter Bekanntschaft mit den neueren Untersuchungen für den jetzigen Stand der Wissenschaft hält. Als Handbuch könnte sein Werk auch so vielleicht noch etwas nützlich sein, aber es als ein solches zu gebrauchen, hindert die unsystematische Anordnung und die Unvollständigkeit des gesammelten Stoffes. — Auch De Sanctis' Aufsatz L'anima e l'oltretomba secondo Omero, den der Vf. in dem Sammelband Per la scienza dell' antichità, Tur. 1909, S. 27 ff. mit Zusätzen neu herausgegeben hat, und die Amsterdamer Dissertation von Garrit Willem van Bleck, Quae de hominum post mortem condicione doceant carmina sepulcralia latina, Rotterdam 1907 beschränken den Blick auf einen kleinen Ausschnitt aus einem großen Bilde; aber weil dieser zusammenhängt und im einzelnen gründlicher untersucht wird, ist der Nachteil weniger groß. Besonderen Wert legt van Bleck darauf, aus griechischen Inschriften und der eigentlichen Literatur Parallelen nachzuweisen und womöglich den Ursprung der einzelnen Vorstellungen festzustellen. Gegliedert ist der Stoff in folgender Weise: 1) *An* sit vita post mortem; 2) *quid* post mortem remaneat; 3) *ubi* sit quod post mortem remanet; 4) *quomodo* sit, quod post mortem remanet. — Verwandten Inhalts ist Judson Allen Tolman des

Jüngeren Untersuchung, A Study of the Sepulchral Inscriptions in Buechelers Epigr. Lat., Chicago 1910, die von Sammelfleiß zeugt, aber auffallend viel Fehler in den zitierten Versen aufweist.

Wahrscheinlich übernahmen die Griechen ihre ältesten Vorstellungen von dem Zustand der Seele nach dem Tode früheren Bewohnern dieses Landes, die ihrerseits wieder in ihren Anschauungen vom Jenseits mit vorderasiatischen Völkern und Ägyptern übereinstimmten. Eine einheitliche Lehre vom Jenseits hat es in den Zeiten, aus denen sich Zeugnisse erhalten haben, bei keinem dieser Völker gegeben; es ist deshalb weniger die Aufgabe der Forschung, den Sinn der Begriffe festzustellen, als die verschiedenen Bedeutungen zeitlich zu ordnen. Aber das ist meist schwer. Selbst in Ägypten, wo doch die Überlieferung am ergiebigsten ist, und das von manchen Forschern hauptsächlich deshalb, aber doch vielleicht nicht ohne Grund als Heimat der ältesten, von den Griechen nie ganz überwundenen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode betrachtet wird, ist die Bedeutung der wichtigsten Begriffe Ka und Bai umstritten. Nach Erman, Die ägypt. Relig. ist der Ka der unsichtbare, aber dem Menschen ähnlich gedachte Geist, der als sein Lebensprinzip gedacht ist, im Tode ihn zwar verläßt, aber doch zeitweilig den Körper wieder aufsucht. — Ed. Meyer, Alte Gesch. I_{II}^2 57 begnügt sich, die Eigenschaften, die in den verschiedenen zahlreichen Texten dem Ka zugeschrieben werden, zusammenzufassen, gelangt aber deshalb zu einem verschwommenen Bilde. Er sieht in ihm einen den Menschen während seines Lebens begleitenden Geist, ursprünglich die in ihm wirkende geistige Macht, sein eigentliches Ich, das im Geisterreich fortlebt, aber noch mit der Leiche in Verbindung steht, nachdem die lebendige Seele in Vogelgestalt (Bai) ihn verlassen hat. Nach Steindorff, Zeitschr. für ägypt. Spr. und Altertumsk. XLVIII, 1910, 152 ff. ist Ka nicht der Schatten, der nach dem Tode übrig bleibende, die Gestalt des Menschen beibehaltende und deshalb in die Natur eingehende Teil dieses, sondern dessen Schutzherr im Leben und nach dem Tode. — Vgl. über die Redensart „zu seinem Ka gehen“ Breasted, Development of Religion and Thought in Ancient Egypt. 51 ff. — Auch diese widerspruchsvolle oder wenigstens unklare Vorstellung von dem den Körper belebenden, aber ihn zugleich beschützenden Geist scheint von den früheren Bewohnern Südeuropas übernommen zu sein. In Griechenland wirkt sie fort in den ebenfalls verschwommenen Begriffen, die sich später mit dem Daimon oder Daimonion des einzelnen Menschen verbanden, in Italien im Kult der

dii Manes. Das verbindende Glied zwischen diesen Vorstellungsketten ist in den Resten der altkretischen Kultur zu suchen und wäre dort auch gefunden, wenn sich die Ausdeutung, die einige neuere Forscher einem der berühmtesten Denkmäler gegeben haben, bestätigt. Paribeni, Mon. ant. RAL XIX, 1908, 81 ff. folgert aus dem Sarkophag von Hagia Triada, daß nach der Vorstellung der „minoischen" Kreter beim Tode eine ähnliche Dreiteilung stattfand wie nach dem Glauben der Ägypter, d. h. daß der Mensch in den Körper, die als Vogel gedachte Seele, die dem ägyptischen Bai entspricht, und in ein Wesen sich auflöst, das wie der Ka in Menschengestalt vorgestellt wird und auf einem von Greifen gezogenen Wagen in das andere Reich fährt; vgl. dazu v. Duhn, Arch. f. Religionswiss. XI, 1909, 161 ff.; Beloch, Griech. Gesch. I² 1, 113, 1 und dagegen Petersen, Arch. Jahrb. XXV, 1910, 162 ff. Im geschichtlichen Griechentum läßt sich diese Sonderung jedenfalls nicht mehr rein nachweisen; in dem εἴδωλον und der ψυχή sind Ka und Bai zusammengeflossen, sie werden einerseits wie jener in einer dem Verstorbenen ähnlichen Gestalt, anderseits aber auch als Tiere, besonders wie der Bai als Vögel, auch als kleine geflügelte Menschen dargestellt, wie dies O. Waser, Arch. f. Religionswiss. XVI, 1913, 336 ff., nach A. Koerte bei Pauly-Wissowa RE V 2084 ff. und in Ergänzung seiner eigenen Darlegungen bei Roscher ML III 3218 ff. ausführlich begründet. Er beginnt mit dem *„Seelenvogel"*, wobei er Nachträge zu Weickers gleichnamigem Buch und dessen Artikel bei Roscher ML IV 617 ff. bringt (vgl. auch Pascals Aufs., Gli uccelli simbolici e le anime umane, Atene e Roma XV, 1912, 155 ff.), spricht über die Seele als *Fledermaus* (Waser, 353), als *Schlange* (354), *Eidechse* (355) und *Fisch* (356; vgl. Scheftelowitz, Arch. f. Religionswiss. XIV, 1911, 357 ff.), über die Seele in *Menschengestalt* (Waser 360 ff.). Auch der körperlose *Kopf* als Sitz der Sinne diente bisweilen als Darstellungsform der Seele, wobei Waser (379) an Il. Λ 54 und an die ἀμενηνὰ κάρηνα erinnert. Auch vom Seelenschmetterling wird gesprochen (382 ff.). Vgl. darüber auch Bethe, Rh. Mus. LXII, 1907, 465, 62.

Als Vogel konnte die Seele das große Wasser überfliegen, als Fisch durchschwimmen, das die Unterwelt oder das Totenreich vom Diesseits trennt; daneben bestand wahrscheinlich die Vorstellung, daß ein Vogel oder Fisch die Beförderung übernehme, und am weitesten war im späteren Griechenland der Glaube verbreitet, daß ein *Fährmann* die Toten übersetze, wofür man diesen als

Bezahlung an jenen ein Geldstück mitgab: eine Sitte, die, wie Caland, Arch. f. Religionswiss. XVII, 1914, 504 bemerkt, noch jetzt in Litauen geübt wird und die A. v. Gennep, Rites de passage 221 als einen seiner „Übergangsriten" betrachtet. Nach R. Herzog, Arch. f. Religionswiss. X, 1907, 222 ff. ist der „Charongroschen" eine Ablösung der *μελιτοῦττα*, die dem Kerberos zur Besänftigung vorgeworfen wurde. Schon v. Wilamowitz u. a. hatten Charon als menschlich gebildeten Nachfolger des Kerberos gefaßt; sie wurden zu dieser Annahme hauptsächlich dadurch bestimmt, daß der Löwe und der Adler *χάρων* heißen und daß Herakles am Laphystion, wo er nach boiotischer Überlieferung den Kerberos heraufgeführt haben sollte, den Beinamen Charops hatte. Radermacher, Wien. Stud. XXXIV, 1912, 30 ff. vergleicht *κάρχαρος* und bezieht in der Bedeutung „scharfzahnig" den Namen ebenfalls auf Kerberos oder einen anderen raubtierähnlichen Dämon, von dem aus er erst nachträglich auf den Totenfährmann übertragen sei. Die jetzt, wie es scheint, fast allgemein angenommene Gleichsetzung des mythischen Schiffers mit dem gleichlautenden Appellativum und die Zusammenstellung mit dem Herakles Charops ist m. E. nicht sicher; vielleicht ist ein vorgriechisches Wort (vgl. das verschlingende Meerungeheuer Charybdis) vom Volke der griechischen Zunge geläufiger gemacht worden. — Über eine Charondarstellung auf einem Grabaltar Lodi-Mailand spricht Calderini, di una ara Greca dedicatoria agli dei inferi, Mailand 1907, wo S. 16 ff. die bisherigen Verzeichnisse der Charondarstellungen auf weißgrundigen *λήκυθοι* vervollständigt werden.

Eine eigentümliche Vorstellung von den Seelen der im Meer Umgekommenen erschließt O. Immisch, Arch. f. Religionswiss. XIV, 1912, 449 aus dem Namen der *Alibanten*, den er von *λιβάς* trennt und als *ἁλί-βαντες* „die über das Meer Wandelnden" deutet (vgl. Et. Magn. *ἀλίβαντας*). In Ionien hat der Geist des höfischen Epos, in seiner Aufgeklärtheit den Spukgestalten des Aberglaubens abgeneigt, Wort und Vorstellung sich ferngehalten (460), aber in Attika hat trotz Soph. fr. 722 die ursprüngliche Vorstellung der „Seewandler" sich in ungebrochener Kraft erhalten, wie Immisch aus Plat. *πολ.* III 2 387 bc folgert, und eine dunkele Erinnerung an sie soll sich in dem Verse *οὐ μὲν γάρ τί σε πεζὸν ὀίομαι ἐνθάδ' ἱκέσθαι* α 173; ξ 190; π 59, 224 erhalten haben. Sollte nicht auch dieser Name vorgriechisch sein? Vgl. *Ἁλί-καρνα*, *Ἁλι-καρνασσός*, *Ἀλίκυρνα*, *Ἁλίσαρνα* u. a. und zum zweiten Bestandteil *Κορύβαντες*.

Auf ihrem Wege in die Unterwelt mußten die Toten an dem

„*weißen Felsen*“ (Od. ω 11) vorbei, über den seit langer Zeit viel gestritten ist. v. Wilamowitz, Sappho u. Simon. 26 hält die aufgestellten Vermutungen für wenig wahrscheinlich; seiner Ansicht nach hat sich der Dichter „den Rand der Erde, die Küste des Okeanos als eine λευκὰς πέτρα gedacht“, „dann hat er sich wenigstens etwas gedacht“. Homer kennt in der Tat πέτρη sowohl im Sinn von „Felsgebirge“ wie von „Fels“; aber die Zusammenstellung mit dem Okeanos zwingt nicht dazu, den weißen Felsen längs jenes hinlaufend zu denken. Eine Lösung der Frage ist nur möglich, wenn es gelingt, den Ursprung der Vorstellung festzustellen; und da ist wahrscheinlich von den weißen Gerichtsfelsen (Arch. f. Religionswiss. XV, 1912, 372 ff.) auszugehen, an denen die Blutgerichtshöfe zusammentraten, und von denen die Verurteilten hinabgestoßen wurden, an denen aber auch — wie so oft an Stätten des Hochgerichtes — mannigfacher Privatzauber geübt wurde. Ob je an demselben Heiligtum alle diese Vorstellungen vereinigt waren, ist zweifelhaft, aber begrifflich gehören sie zusammen, und einzelne von ihnen sind mit anderen sicher verbunden gewesen. Vgl. Handbuch d. griech. Myth. u. Religionsgesch. 816 f. — Wie der weiße Felsen ist wahrscheinlich auch die eherne Schwelle von einer der heiligen Stätten, wo ein Unterweltseingang angenommen wurde, auf den mythischen Zugang zum Hades übertragen worden; s. Arch. f. Religionswiss. XV, 1912, 360 ff.

War die Seele am Hadeseingang angelangt, so stand ihr der Eintritt offen; hinaus aber durfte sie nach einer zwar schon in alter Zeit nicht ausschließlich herrschenden, aber jedenfalls nicht erst im Epos geschaffenen Vorstellung ebensowenig, als es Lebenden möglich war, in die Unterwelt einzudringen. Doch hatte die religiöse Einbildungskraft in der Zeit, da man sich soviel mit den Toten und dem Jenseits beschäftigte, vermeintliche Mittel gefunden, auch den Geistern, die man beschwor, den Austritt und Lebenden das Betreten des Hades zu ermöglichen. Ein solches Mittel war z. B. der von Vergil erwähnte *goldene Zweig*, über den o. ⟨*S. 121*⟩ berichtet ist; hier muß nur noch eine Vermutung über den Zauberritus erwähnt werden, auf den mutmaßlich auch diese Vorstellung zurückgeht. K. Robert, Sitzungsber. BAW 1915, 709 ff. glaubt, daß der Zweig, den Athena auf einem Wiener Sarkophag der geraubten Persephone entgegenhält, ferner der, welchen Adonis beim Auszug auf die Eberjagd aus Aphrodites Schoß hebt, und der, welchen Alkestis bei der Rückkehr aus dem Hades trägt, die Erlösung andeuten. Dementsprechend würde Aeneas oder der

Held, von dem der Dichter den Zug auf seinen Helden übertragen hat, durch den Zweig eigentlich nicht befähigt worden sein, in den Hades einzudringen, sondern aus ihm wieder herauszukommen. Dies widerspricht zwar Vergils Darstellung, ist aber für seine Vorlage nicht unbedingt auszuschließen und würde sich damit vergleichen lassen, daß auch der Nekromant, der einen vermeintlichen Unterweltseingang zu öffnen vorgibt, damit die Toten emporsteigen können, einen Stab trägt, der, wie der ihm nachgebildete Stab des Hermes χρυσόρραπις vermuten läßt, ebenfalls von Gold oder vergoldet war, wo solcher Aufwand sich erschwingen ließ. Indessen gab es auch Totenorakel, wo den Befragenden vorgespiegelt wurde, daß sie selbst in die Unterwelt einträten, und auch zu diesem Zwecke konnte man sich der magischen Rute bedienen. Vielleicht wurde sie bei beiden Arten der Totenbefragung angewendet. — Über die *Beschwörungen* handelt Hubert Mende in der fleißigen Breslauer Dissertation: De animarum in poesi epica et dramatica ascensu 1913. Die Darstellung ist etwas schematisch, namentlich im zweiten Teil, wo die verschiedenen Arten der Totenerscheinungen nach Klassen geschieden werden. Da es sich dabei hauptsächlich um das in der Dichtung benutzte Einführungsmotiv handelt, das für die Religionsgeschichte meist gleichgültig ist, so kommt für diese, die den Vf. überhaupt weniger beschäftigt als die Literaturgeschichte, nicht viel Neues heraus; aber als Stoffsammlung ist die Arbeit dankenswert. Daß alle späteren Totenerscheinungen von Homer abhängen (88), geht doch wohl zu weit.

Neben der Vorstellung, welche die Geister der Abgeschiedenen in der Unterwelt einschloß und nur durch Zauberei die Möglichkeit einer Verbindung der Lebendigen mit den Toten voraussetzte, stand unvermittelt oder auch, so gut es eben ging, ausgeglichen, eine andere, nach der die Geister in der Nähe der Leiche oder im Grabe weilen und von dort nach ihrem Belieben zu Nutzen oder öfter zum Schaden der Menschen wirken oder zur Oberwelt emporsteigen.

Um das Wiederkommen der Toten zu verhindern, gab es ebenfalls Maßregeln; eine von ihnen war das Köpfen der Leiche, über das Wiedemann, Sphinx XVIII, 1914, 31 ff. besonders mit Rücksicht auf Ägypten handelt. Aus dieser Vorstellung erklärt Eitrem, Hermes und die Toten, Vidensk. Selsk. Forh. 1909, V, S. 6 (vgl. 65) die Bauopfer; eine ähnliche Vorstellung soll sich beim Altar erhalten haben, worauf Phleg. mir. 3 (Westerm. Paradox. S. 130) und Porph. abst. II 56 bezogen werden. —

Über den *Eingang zur Unterwelt* herrschten sehr verschiedenartige Vorstellungen, die mindestens zum großen Teil an Einrichtungen des Kultus, besonders der Totenfeste, des Gräberdienstes, der Totenorakel und der Hochgerichte anknüpften. Eine dieser Vorstellungen gehört zu der bereits bei dem attischen Totenfest der Pithoigia ⟨*247*⟩ erwähnten von der Unterwelt als *Faß*. Sie erklärt sich einerseits aus dem bienenkorbähnlichen Grabkammern, der „mykenischen" Zeit, andrerseits aus den auf die Gräber gesetzten Urnen, die sich zwar an Größe und Gestalt von jenen unterscheiden, auch einen anderen Zweck haben, aber doch vielleicht in einem gewissen Zusammenhang mit ihnen stehen, sei es, daß sie nach Einführung der Leichenverbrennung als eine billige Erinnerung an sie beibehalten wurden, sei es, daß mit jenen aufwandliebende Fürsten bescheideneren Grabschmuck überboten. Eine Art Verbindung zwischen beiden Vorstellungen könnte einerseits die Sitte bieten, die sich bei einigen sehr alten griechischen Begräbnisstätten, z. B. den Dipylongräbern, findet, die Leichen in einen πίθος hineinzuzwängen (O. Schrader, Mitt. d. Schles. Ges. f. Volksk. Bd. XII, 1910, S. 61), anderseits die runde brunnenartige Öffnung, die auf Kunstwerken als Verbindung von Oberwelt und Unterwelt dient; vgl. Ducati, Mon. ant. RAL V_{XIX}, 1910, 176 ff., der an den römischen Mundus erinnert, und Anziani, Démonologie étrusque, Mél. d'arch. et d'hist. XXX, 1910, 257 ff., der die bisher meist auf griechische Mythen bezogenen Darstellungen von Graburnen aus etruskischen Anschauungen erklärt. Die Reliefs zeigen den aus dem Brunnen aufsteigenden Dämon der Unterwelt entweder durch einen Priester beschworen, d. h. in seine menschliche Gestalt zurückverwandelt, oder mit Wolfskopf.

Eine Art *Hadesbeschreibung* enthält nach Crusius das in sonderbaren stets gleichen logaödischen Versen gedichtete Stück Fayum Towns and their Papyri (Eg. Explor. Funds III S. 82). Es wird eine Ebene beschrieben, bedeckt mit Leichen, die auf gewaltsame Weise ums Leben gekommen sind und von den Poinai ausgelacht worden. — Die Nekyia im 6. Buch der Aeneis ist nach Mackail, Journ. Rom. Stud. III, 1913, 1 ff. durch minoische Bauten bei Cumae bestimmt, von denen Vergil Kenntnis gehabt haben soll; darum wird nach Mackail auch zu Anfang des Buches das Werk des Daidalos erwähnt.

Waren die Toten in der Unterwelt angelangt, so wurden sie vor das Gericht gestellt, das entschied, an welchen Ort sie gelangen, und wenn sie schuldig befunden wurden, welche Strafe sie

erleiden sollten. Obwohl von den späteren Unterweltsgöttern mindestens zwei, Minos und Rhadamanthys, wahrscheinlich vorgriechische Namen tragen, ist nicht sicher, daß sie als Totenrichter bis in das zweite Jahrtausend hinaufreichen. Zuerst werden sie von Plat. *Γοργ.* 79, S. 523[e] genannt, und Deubner, Herm. XLIII, 1908, 638 ff. schließt aus dem unbestimmten *τίς* bei Pind. *'O.* II 59, wo er *ἐν τᾷδε Διὸς ἀρχᾷ* auf die Zeit vor Zeus' Herrschaft bezieht, daß im Anfang des 5. Jhs. die Vorstellung von dem Totenrichter vielleicht noch keine festen Formen angenommen hatte. Soll damit ein Zweifel an dem hohen Alter des Glaubens an das Totengericht ausgesprochen werden, so scheint mir diese Ansicht nicht gegründet. Es ist unwahrscheinlich, daß die Einführung des Totengerichts, wie früher wohl angenommen wurde, mit dem Aufkommen orphischer Vorstellungen zusammenhängt. Zwar haben die Orphiker sich wie anderer überlieferter Vorstellungen so auch dieser bedient, aber ihre Lehre zielte nach ganz anderer Richtung. Es ist eher zu glauben, daß die Odyssee den Minos die Streitigkeiten der Toten entscheiden ließ, weil er nach einer vorliegenden Überlieferung über ihre Taten während ihres Lebens richtete, als daß der spätere Glaube durch Umdeutung der Homerstelle gewonnen wurde. Aber daß es von Anfang an neben dem Hadesherrn auch Hadesrichter gegeben habe, ist in der Tat nicht sehr wahrscheinlich; wie auch später noch oft dem Unterweltsherrscher selbst die Entscheidung über das Los der Seelen zugeschrieben wird, so scheint Minos zeitweilig als Gebieter in der Unterwelt gegolten zu haben und erst, seitdem als solcher Hades allgemein anerkannt war, in die Stellung eines Richters hinabgedrängt zu sein. Es fehlt sogar später nicht ganz an Resten dieser Vorstellung. Wie so oft als Beisitzer des Unterweltskönigspaares wird auf einer neu veröffentlichten ägyptischen Grabinschrift der Tote als *Μίνω σύνθωκος* (d. i. *σύνθακος*) *παρ' εὐσεβέσιν* bezeichnet (Arch. f. Papyr. V, 1913, 164, Nr. 12). Auch Rhadamanthys scheint einst Hadesgebieter gewesen zu sein; wenigstens nennt Sch. Theokr. II 34 den Pluton *Ῥαδάμας*, wenn die Stelle ganz in Ordnung ist.

Ist das Urteil gesprochen, so werden die Verdammten gefoltert. Als Beispiel führen die antiken Hadesbeschreibungen eine Reihe mythischer Frevler an, über die L. Radermacher, Rh. Mus. LXIII, 1908, 530 ff. die antike Überlieferung zu dem Zweck zusammengetragen hat, um im Anschluß an A. Dieterich zu zeigen, daß harmlose attische Volksüberlieferungen aus Märchen von mystischen Theologen aufgegriffen, zu Hadesstrafen umgestempelt

und auf die mythischen Helden Tantalos, Sisyphos usw. gesetzt worden sind. Die ἐσλοί (Pind. ʼO. II 61 ff.), d. h. die für gut Befundenen, kommen an den τόπος εὐσεβῶν oder ἀμεινων. Dieser war nach Malten, Arch. Jahrb. XVIII, 1913, 35 ff. ursprünglich ganz verschieden von dem Elysion oder den μακάρων νῆσοι, womit das Götterland bezeichnet sein soll, da μάκαρες bei Homer die Götter seien. Erst als die Seelenwanderungslehre aufkam, wurde nach Malten unter den Inseln der Seligen auch der Endaufenthalt der ganz Erlösten verstanden; so bei Pind. a. a. O. 70 f., der aber zu beiden Schilderungen dieselben Farben verwendet und nach epischer Erinnerung auf den Inseln der Seligen Peleus und Kadmos wohnen läßt, so daß das Elysion zu den zwei τόποι rein ornamental hinzugetreten ist (48). Es ist daher nach Malten (49) begreiflich, daß Plat. Γοργ. 79, 524[a] die μακάρων νῆσοι geradezu dem Aufenthalt der Seligen gleichsetzt und in die Unterwelt verlegt. Bei der Formelhaftigkeit der homerischen Sprache scheint es mir unstatthaft, aus der Häufigkeit der Bezeichnung der Götter als μάκαρες zu folgern, daß die μακάρων νῆσοι ursprünglich die Eilande der Götter waren. Ebenso wie Elysion und die später übliche Bezeichnung der „Stätte der Frommen“ wird auch jener Ausdruck von Haus aus für die Aufenthaltsstätte derjenigen gebraucht worden sein, die an bestimmten Kulten teilgenommen hatten. Übrigens darf man die Ausdrücke „Elysion“ und „Insel der Seligen“, wenn sie auch beide das Land der Erlösten bezeichneten und später unterschiedslos gebraucht wurden, nicht durchaus gleichsetzen. Wahrscheinlich ist derselbe Begriff an verschiedenen Kultstätten verschieden benannt und wohl auch ausgebildet worden. Elysion wird zu einem Heiligtum gehören, das im Reiche der Seligen den blonden Rhadamanthys herrschen ließ (Od. δ 564). Die Griechen haben ihn durch den blonden Menelaos ersetzt, der später neben ihm erscheint. Denn auch diese Vorstellung ist wahrscheinlich vorgriechisch, obwohl Malten schwerlich Recht hat, wenn er das Wort Elysion der griechischen Sprache abspricht. Auch Kronos, der, wie es scheint, ursprünglich auf den Inseln der Seligen herrschte, ist wohl ein Gott der älteren Bevölkerung gewesen. — Darstellungen des seligen Lebens im Elysion erkennt Oldfather, Philol. LXIX, 1910, 120 auf πίνακες von Lokroi Epizephyrioi. — Vor der mystischen Auslegung von unteritalischen Vbb. warnt Vittorio Macchioro, Intorno al contenuto oltremondano della ceram. ital. Neap. I, 1913, 30 ff. und (gegen Ciaceri, Il significato di alcune scene su vasi antichi dell' Italia meridionale, Apulia 1913, S. 88 ff.) ebd. II, 1914,

113. — Über das Phaiakenland als Elysion s. v. Wilamowitz, Il. u. Hom. 497 ff.; Kranz, Herm. L, 1915, 96 ff.

Neben dem Glauben an das Elysion und die Inseln der Seligen bestand seit uralter Zeit und dauerte ebenfalls während des ganzen Altertums die Vorstellung fort, daß die Seelen der Besten an den Himmel gelangen und dort im Monde (seltener in der Sonne) fortleben oder zu Sternen werden; vgl. Gundel, De stellarum appellatione et religione Romana 129 = RV u. V III 2, 1907, 221; Haussoullier, Rev. de phil. XXXIII, 1909, 1 ff. (über *ἀστὴρ γενόμην*, einer Inschrift von Amorgos und den Vers *πάρ κέρας Ὠλενίης αἰγὸς ἀνερχόμενος*, mit dem eine milesische Inschrift von einem toten Knaben spricht); Pascal, Riv. di. fil. class. XXXVIII, 1910, 427 ff., der viele Beispiele aus römischer Zeit anführt; Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienrelig. 1910, S. 171; Greßmann, Protestantenbl. XLIX, 1916, 661 ff.; Pfeiffer, Stud. zum ant. Sternglauben (*Στοιχεῖα* II) Leipz.-Berl. 1916, 113 ff. Am ausführlichsten handelt über diesen Vorstellungskreis P. Capelle in der Dissertation De luna, stellis, lacteo orbe animarum sedibus, Halle 1907. Neben zahlreichen Quellenuntersuchungen, unter denen z. B. hervorzuheben ist, daß Cic. somn. Scip. 13 nicht auf Poseidonios sondern auf Herakleides Pontikos' Dialog *Ἐμπεδότιμος ἢ περὶ τῶν ἐν οὐρανῷ* zurückgeführt wird (45), gibt der Verfasser Vergleiche mit mittelalterlichem und neuerem Volksglauben. — Früh begegnet im Morgenland die Vorstellung, daß ein Adler die Seele, speziell die von Angehörigen des Königshauses, zu demjenigen Stern emporträgt, dem sie ihre irdische Entstehung verdankt. Nach Cumont, Rev. hist. rel. LXII, 1910[2], 119 ff. (vgl. Lidzbarski, Ephem. f. semit. Epigr. III 3, 1911, 188 f.), der damit auch die Verwendung des Adlers als eines Grabsymbols verbindet, lebt diese Vorstellung im kaiserlichen Rom fort. Vgl. o. ⟨*Kaiserkult S. 93*⟩. — Besondere Bedeutung gewann die Lehre von der Himmelfahrt der Seele in der Mystik des 6. Jhs., welche die Rückkehr in das eigenschaftlose, vielfach im Äther angenommene und an oder über den Himmel versetzte All-Eine zum Ziel der Erlösungshoffnung machte; sie ist seitdem ein Hauptbestandteil fast aller mystischen Systeme des Altertums geblieben. Über die gnostische Lehre von der Rückkehr der Seele zur großen Göttin durch die 7 Planeten und die Fixsternsphäre s. Delatte, Musée Belge XVII, 1913, 327 ff. Auf den Aufstieg der Seele durch die 7 Planetensphären, denen die 7 Grade der Weihe entsprechen sollen, wird eine auf dem Ianiculum gefundene Statuette der

Atargatis bezogen, die zwischen 7 Windungen einer sich um sie ringelnden Schlange je ein Ei zeigt, s. zuletzt Deonna, Rev. ét. anc. XIII, 1911, 419. — Über die orphische Anschauung, die das Paradies in die Sonne oder den Mond verlegte, s. o. ⟨*259*⟩. — Bisweilen heißt es, daß die Seele durch das Sternbild der Wage aufsteige; wir hören, daß deren Gott Abatur sich gegen die dadurch verursachte Verunreinigung wehrt (Lidzbarski, Das Johannesbuch der Mandäer 232; Reitzenstein, Sitzungsber. Heidelb. AW 1917, X, 36). — Nach Lejay, *Rev. de phil.* XXXVI, 1912, 201 liegt die Vorstellung von dem Aufstieg der Seele durch die Planeten auch der Rede bei Eusebios, hist eccl. X 4, 15 zugrunde, wo der Jubel über die Besiegung des Heidentums geschildert werden soll. — Dem Aufstieg der Seele nach dem Tod entspricht in der mystischen Literatur ihr Abstieg vor der Geburt. Über diesen Glauben in den Hermetika vgl. Bousset, Gött. Gel. Anzeig. CLXXVI, 1914, 732 ff., der u. a. darauf hinweist, daß sich neben der Vorstellung von den schlechten Gaben, welche die Seele bei ihrem Durchgleiten durch die einzelnen Sphären empfängt, auch die umgekehrte, nach Bousset 735 ältere findet, nach der die Planeten als gute Geister mit ihren Gaben das Wesen der Menschen konstituieren (Serv. Aen. XI, 51; Macrob. somn. Scip. I 12, *14*). Die Lehre von den Planetenlastern wird nach Bousset 736 unter den Gnostikern bereits dem Basileides (Klem, *στϱ.* II 20, 112) wenigstens rudimentär zugeschrieben. — Carl Hönn, Stud. z. Gesch. der Himmelfahrt im klass. Altert., Progr. Mannheim 1910 will Boussets und A. Dieterichs Untersuchungen fortsetzen, gelangt aber in dem hier vorläufig veröffentlichten Teil — eine etwaige Fortsetzung ist mir nicht zugänglich — nicht dazu, frühere Vorstellungen zu berichtigen, klären oder zu vertiefen.

Schließlich ist hier einer Vorstellung von dem Schicksal der Seelen nach dem Tode zu gedenken, die zwar weder aus dem Totenkult hervorgegangen ist noch auf ihn eingewirkt hat, aber doch mit den zuletzt behandelten Vorstellungen verbunden und von ihnen durchkreuzt wurde: der Seelenwanderungslehre. Sie tritt fast gleichzeitig in Indien und andern asiatischen Ländern und in Griechenland bei den Orphikern und bei Pythagoras auf, und zwar überall in der sehr eigenartigen Wendung, daß die Wiedergeburt oder, wie es hier heißt, das „Wiedersterben“ als ein Fluch betrachtet wird, den der Mensch durch Ertötung aller Affekte brechen und nach dessen Beseitigung er in seinen Ursprung, das unpersönliche All-Eine zurückkehren könne. Daß ein geschichtlicher Zu-

sammenhang zwischen diesen Systemen bestehen müsse, die gleich bei ihrem ersten Auftreten zwei Erdteile in Bewegung gesetzt und die lange nachgewirkt haben, ja noch jetzt nachwirken, scheint mir sicher, und da die Reise des Pythagoras oder eines andern griechischen Philosophen nach Indien oder China ebenso unwahrscheinlich ist wie die Buddhas oder eines andern Inders oder Hinterasiaten nach Griechenland, so muß wohl angenommen werden, daß der gemeinschaftliche Ausgangspunkt all dieser Bewegungen in Vorderasien etwa im Zweistromland lag, und daß die Griechen die Lehre als letzte große Anregung aus dem Morgenland empfingen. Daß sich von ihr in assyrischen Denkmälern so wenig eine Spur findet wie auf solchen Ägyptens, für das Herodot wenigstens den Seelenwanderungsglauben bezeugt, beweist nichts, da solche Texte, auf denen sie erwartet werden könnte, aus dem 6. und 5. Jh. für beide Länder fehlen. In christlichen und islamitischen Sekten Westasiens, in denen Reste assyrischer Vorstellungen nachgewiesen sind, fanden sich während des Mittelalters und finden sich z. T. noch heute deutliche Spuren der Lehre von der Metempsychose oder, wie sie besser genannt wird, von der Metasomatose. Diese steht demnach in einem großen Zusammenhang, den die neuere Forschung noch immer nicht genügend beachtet. † Torgny Segerstedt, Le monde oriental, Upsala 1919, 43 ff., 111 ff. unterschätzt, soweit die ausführliche Inhaltsangabe bei van der Voo, Rev. hist. rel. LXIII, 1911[1], 215 ff. erkennen läßt, den Abstand zwischen der alten Vorstellung von dem Aufenthalt der Seelen im Hades oder einem besseren Jenseits und der Seelenwanderungslehre. — Fimmen, Arch. f. Religionswiss. XVII, 1914, 513 streitet den älteren Orphikern die Seelenwanderungslehre, deren Zusammenhang mit der Auffassung des Körpers als eines Grabes der Seele er nicht erkennt, ab und meint, erst Pythagoras habe die Metempsychose in Ägypten kennen gelernt, aber nur den Glauben, daß die Seele in verschiedene Formen eingehen *könne*; erst indem er die Möglichkeit zur *Gewißheit*, die beliebig kurze Zeit zu einer Durchführung des ganzen Lebens erhob und als Zweck der Seelenwanderung die Strafe und die Läuterung hinstellte, soll er den ägyptischen Formalismus zu einem hohen Wert umgeschaffen haben. Ein gewisser Zusammenhang zwischen dem von Fimmen als ägyptisch bezeichneten, aber schwerlich von Herodot gemeinten Glauben und der Seelenwanderungslehre ist zwar zuzugeben, aber er betrifft einen nur bei oberflächlicher Betrachtung wichtigen Punkt, und diese Vorstellung konnte Pythagoras

ebenso wohl in der Heimat kennen lernen wie am Nil. Das Entscheidende, die fast völlige Übereinstimmung der griechischen und der indischen Lehre von dem Fluche der Wiedergeburt und der Erlösung durch Abtötung der Affekte oder Unterdrückung der Sinnlichkeit erscheint bei dieser Auffassung als bloßer Zufall, ebenso daß diese Lehre auch in Griechenland bei den Orphikern wieder eine religiöse Färbung erhielt.

Nach dieser Abschweifung kehren wir zu den Kulten zurück und betrachten jetzt

b) die Zeit und Veranlassung der öffentlichen Gottesdienste.

1) Einmalige Begehungen aus besonderer Veranlassung.

So wenig wie bei irgend einem andern Kulturvolk läßt sich bei Griechen und Römern eine Zeit erschließen, in der es keine regelmäßigen, in bestimmten durch den Lauf der Sonne, des Mondes oder der Sterne festgesetzten Zwischenräumen gefeierten Feste gab; aber nicht wenige solcher Feste sind sicher oder wahrscheinlich aus Zauberakten enstanden, die nur ausnahmsweise bei *einer* bestehenden Not geübt wurden, haben freilich ihren *ursprünglich* finsteren Charakter oft ganz abgestreift, wenn sie nicht mehr in Mangel oder Bedrängnis, sondern in Zeiten des Überflusses zur Abwendung eines möglichen Glücksumschlags gefeiert wurden. Im Frieden gab zum Notzauber und zum Notgebet besonders

α) das Wetter

Anlaß, dem noch heute, erst recht aber im Beginn der Kultur für den Südeuropäer und für die Bevölkerung Vorderasiens eine erheblich größere Bedeutung zugeschrieben werden muß als etwa für die Bewohner Deutschlands oder Frankreichs. Das Ausbleiben der Herbst- und Frühlingsniederschläge verhinderte das Gedeihen der Felder und Weiden, Stürme gefährdeten die Schiffahrt und Fischerei: so waren die wichtigsten Erwerbsklassen, ja das ganze Volk in der Existenz bedroht, wenn das Wetter ungünstig war; und da es keine natürlichen Mittel gab, sich dagegen zu schützen, versuchte man es mit übernatürlichen.

Weit verbreitet war die Sitte, mit Hilfe eines *Regensteines*, den man sich oft als vom Himmel gefallen und dessen Regenkraft in sich schließend und später als Sitz des Regen- und Vegetationsdämons dachte, indem man ihn badete oder salbte, die erwünschten Niederschläge zu erzwingen. Die Sitte gehört zu den am weitesten

verbreiteten Volksgebräuchen, sie findet sich auch jetzt noch nicht nur auf altgriechischem Kulturgebiet, z. B. in Üsküb, wo Christen und Mohammedaner bei langer Regenlosigkeit einen umgestürzten Altar des Iuppiter Optimus Maximus aufrichten und mit Wein begießen, Hasluck, Ann. Brit. Sch. of Ath. XXI, 1914/16, 78, sondern auch sonst vielfach, z. B. in Afrika, auch in Indien, ja sogar in Mexiko, vgl. M. A. Murray, Zeitschr. f. ägypt. Spr. u. Altertumsk. LI; 1913, 131, s. ferner Eisler, Philol. LXVIII, 194 ff. Auch durch donnerähnliche Geräusche versuchte man an manchen Orten den Himmel zum Regnen zu bringen, s. Frazer, Balder the Beautiful (Golden Bough VII) II 227 ff.; der Ritus wurde später auf verschiedene Weise erklärt, z. B. so, daß der schlafende Gott erweckt oder daß der eben geborene begrüßt werden sollte. Das sind wahrscheinlich nachträgliche Deutungen, der ursprüngliche Sinn der Begehung ist nicht sicher; sie mag ein Analogiezauber gewesen sein oder auch die Abwehr der den Regen zurückhaltenden Dämonen bezweckt haben. — Einen andersartigen Regenzauber aus Assyrien, der dort früh abgekommen oder wenigstens zurückgetreten ist, aber im späteren Griechenland geübt wurde, die Besprengung des Landes, bespricht Bezold, Zeitschr. f. Assyriol. XXVI, 1912, S. 120 f. — Mit dem Argeeropfer, in dem Warde Fowler, Rel. Exper. of the Rom. People 55, 321 im Gegensatz zu Wissowa einen Regenzauber sehen möchte, berührt sich eine bulgarische Sitte, über die Kazarow, Klio VI, 1906, 170 berichtet: eine Lehmfigur, der „German“ (ein Dämon der Hitze?) wird beklagt und an einem Flusse begraben. — Einen bulgarischen Gewitterzauber teilt Kazarow, ebd. XII, 1912, 356 f. mit; er vergleicht das Pfeilschießen, durch das, wie Herod. 4. 94 auch nach seiner Deutung sagt, die Bewohner sich gegen Gewitterschäden zu schützen suchten. — Zu dem Regenzauber mit vergossenem Blut bringt Frazer, Magic Art (Golden Bough I) I 256; Dying God (ebd. III) 20 Beispiele aus Australien und vom oberen Nil bei. — Den Glauben, daß man durch das Untertauchen einer Jungfrau den fehlenden Regen herbeiführen könne, folgert A. J. Reinach, Rev. ét. d'ethnogr. et de soc. I, 1908, 297. — Allerhand Maßregeln zur Abwehr der Hagelschäden werden in den Geopon. I 14 empfohlen: über diese Zauberriten, denn das sind mindestens einige von ihnen gewesen, handelt Fehrle, Antiker Hagelzauber, Alemannia III, IV, 1912, 13 ff. und in der Heidelberger Habilitationsschrift „Zur Gesch. der griech. Geoponica“ 1913, S. 7 ff. Bemerkenswert ist u. a., was in der ersten Abhandlung über die Anwendung des Spiegels im

Hagelzauber gesagt wird: man suchte den gefährlichen Dämon der Hagelwolke im Spiegel einzufangen.

β) Zauberei und gottesdienstliche Handlungen aus Anlaß von Kriegen.

Einer der stärksten Antriebe, sich an die übernatürlichen Mächte zu wenden, bietet für den Menschen der Krieg. Die durch ihn veranlaßten Begehungen behandeln O. Kern in einem beim Rektoratsantritt gehaltenen Vortrag „Krieg und Kult bei den Hellenen", der zuerst 1916 in der für die im Felde stehenden Hallischen Studenten bestimmten literarischen Weihnachtsgabe, dann, um Literaturangaben erweitert und in einem Punkte berichtigt, selbständig Halle 1917 gedruckt ist, und Szymanski in der durch E. Maaß angeregten Dissertation Sacrificia Graecorum in bellis militaria, Marburg 1908, der in 4 Kapiteln die Opfer vor dem Auszug des Heeres, auf dem Marsch, vor der Schlacht oder dem Sturm auf eine feindliche Stadt, endlich nach dem Siege bespricht. In einem Anhang wird der Unterschied von *ἱερά* und *σφάγια*, von denen die letzteren zur Zeit des Epos noch nicht bestanden, erörtert und dabei gegen Stengel die grundsätzliche Verschiedenheit beider nach Sinn und Bedeutung behauptet: die meist erst nach Aufstellung der Schlachtordnung dargebrachten (55) *σφάγια* sollen ursprünglich nicht zur Weissagung gedient, sondern diese Bestimmung erst allmählich durch Übertragung von den *ἱερά* erhalten haben. Nachträge und Berichtigungen dazu gibt P. Stengel, Arch. f. Religionswiss. XIII, 1910, 85 ff. Nach ihm bedeutet *σφάζειν* „schächten", gleichviel, ob es sich um Opfer an Heroen, Tote, um Sühn- oder Eidopfer handelte, daneben auch „in großer Gefahr opfern", wobei dem Gotte nichts, auch keine Spenden dargebracht wurden, dagegen ein *μάντις* die Zeichen beobachtete. — Über Menschenopfer im römischen Heer vgl. Schwenn, RV u. V, XV 3, 1915, 141 ff. — Viel behandelt ist in neuerer Zeit die von Liv. XL 6, 1 beschriebene Lustration des makedonischen Heeres, das zwischen Stücken eines geteilten Hundes hindurchgeführt wird (vgl. Curt. X. 9. 11 = X. 28, Plut. qu. Rom. 111; s. auch o. ⟨*S. 147*⟩). s. A. Reinach, Rev. ét. gr. XXVI, 1913, 359 f.; Baege, De Macedon. sacr. 224; Nilßon, Griech. Feste 404; Arch. f. Religionswiss. XVI, 1913, 314 und besonders Eitrem, Beitr. zur griech. Religionsgeschich. II (Vidensk. Skr. 1912 II$_{II}$), S. 9. Nächst verwandt ist der aus der Opferung der Astydameia bei Apollod. III 173 zu erschließende Ritus, zu dem Eitrem a. a. O. Parallelen anführt; er erinnert, wie z. T. schon Frühere, einerseits

an die dem Peleus im thessalischen Pella dargebrachten Menschenopfer (Monim. FHG IV 454 bei Klem. *προτρ.* III 42. 4 oder in Pellene, Kyr. in Jul. IV, S. 128 C; vgl. Paradox ed. Westerm. S. 165), andererseits an das Durchgehen durch das geteilte Opfer beim Eide (Dikt. I 15, II 49, V 10) und an das von Herodot VII 39 beschriebene Verfahren. — Über den *Kriegstanz* ist o. ⟨*S. 196*⟩ berichtet. *Heilige Catervenkämpfe*, in denen Usener, Kl. Schr. IV 435 eine Darstellung des Kampfes von Sommer und Winter gesehen hat, erschließt Vürtheim, Versl. en Meded. IV$_{\text{XII}}$, 1913, 37 ff. aus der ätiologischen Erzählung bei Plut. *Ἀρ.* 17 a. E., die er auf den Kult der Artemis *Ὀρθία* bezieht. Die beiden feindlichen Parteien sollen durch Astrabakos und Alopekos (Paus. III 16. 9) vertreten, also als Esel (vgl. *ἀστράβη* Maultiersattel) und Füchse gekennzeichnet gewesen sein; und zwar soll der Kampf, wie aus der ebenfalls auf diesen Catervenkampf bezogenen Schilderung bei Xenoph. *Λακεδ. πολ.* 2. 9 gefolgert wird, darin bestanden haben, daß die eine Abteilung (die Füchse?) Käse, nach Alkm. fr. 34 von der Göttin selbst aus Löwenmilch bereitet, von dem Altar der Göttin zu rauben, die andere diesen Raub zu verhindern bestrebt war. Vürtheim vergleicht u. a. den Kampf im spartanischen Platanistas, den Jungfrauenkampf bei den Auseern (Herod. IV 180), die von den 16 Frauen in Elis gebildeten Kampfreigen der aus einem Orte Orthia, also wahrscheinlich ebenfalls aus dem Kult der Artemis *Ὀρθία* stammenden Physkoa und der Hippodameia, und den Kampf in der Vorstadt Meroe zu Antiocheia. Dem Käsestehlen entspricht nach Vürtheim der von Ostheide, Arch. f. Religionswiss. X, 1907, 156 in Ergänzung von Useners Sammlungen angeführte Brauch in Kampen, wo zwei Parteien danach trachten, einander das Holz für das Martinsfeuer oder Pfannkuchen zu stehlen. Der Gebrauch soll, wie Vürtheim u. a. aus dem elischen Namen der Physkoa folgert, aus Karien stammen, wo es ein Physkos gibt und wo auch die in der Legende mit dem griechischen Physkos verbundenen Leleger bezeugt sind; dieselbe karische Göttin, die in Sparta Artemis *Ὀρθία* genannt wurde, soll in Samos der Hera gleichgesetzt sein. In hellenistischer Zeit entartete das Schauspiel immer mehr, es wurde zu einem grausamen Spießrutenlaufen, und so entstand die *διαμαστίγωσις*, die erst in der Kaiserzeit erwähnt wird und keine unmittelbare Beziehung mehr zum Dienst der Orthia hat, sich auch sonst in diesem nirgends findet. — Nilßon, Griech. Feste 413 ff. sieht in den Scheinkämpfen teils, wenn sie Fruchtbarkeitsgöttinnen wie Demeter, Damia,

Auxesia gelten, einen Vegetationszauber, teils, wenn sie im Kult des Ares, Enyalios usw. auftreten, einen sympathetischen Siegeszauber des in den Kampf ziehenden Heeres. Nach E. Maaß, Internat. Monatsschr. 1913, 557 ff. sind sie aus Ehrungen für einen Verstorbenen hervorgegangen und entwickelten sich allmählich zu Einzelagonen. — Einen Nachtrag zu Useners Zusammenstellungen bringt A. Wilhelm, Arch. f. Religionswiss. XVI, 1913, 630 aus Estournelles de Constant, La vie de province en Grèce 1870 für das heutige Griechenland bei.

Über die bei der Beendigung des Krieges durch ein Bündnis üblichen Begehungen der Römer ist in der Berichtsperiode mehrfach gehandelt worden. Deubner, Neue Jahrbb. XXVII, 1911, 334 ff. versucht den Nachweis, daß Polyb. III 25. 6 den bei Privatschwüren üblichen Eid fälschlich für den der Fetialen gehalten habe. Anderes s. o. ⟨*S. 120, 172*⟩; vgl. auch Rose, Journ. Rom. Stud. III, 1913, 208 und J. Harrison, Essays and Stud. pres. to Ridgeway 92 ff.

Ist der Sieg errungen, so fragt sich, was aus den Trophäen, d. h. den dem Feinde abgenommenen Waffen werden soll. Die Arbeiten, die sich mit den verschiedenen Antworten des Altertums auf diese Frage befassen, sind meist voneinander so unabhängig und beziehen sich auf so verschiedene Probleme, daß sie hier nur nach der Reihenfolge ihres Erscheinens ohne Rücksicht auf innere Zusammenhänge genannt werden können. Poulsen, Athen. Mitt. XXXI, 1906, 377 ff., der von der Darstellung einer kretischen Mitra ausgeht, meint, daß in älterer Zeit die feindlichen Waffen an einen Baumstamm gehängt wurden, was noch im Denkmal von Adamklissi nachklinge. Sal. Reinach, Rev. arch. IV_{XI}, 1908[1], 43 ff., 63 (vgl. Cultes, myth., rel. III 223 ff.) glaubt, daß Römer, Gallier, Juden und andere Völker die Waffenbeute für Tabu hielten. Les dépouilles prises à la guerre sont comme impregnées d'une nocivité d'ordre magique que les sortilèges du vainqueur lui-même leur ont inoculée. Die Zerstörung der Waffen wurde einem der Elemente überlassen, sie wurden in der Luft aufgehängt, ins Wasser oder in die Erde versenkt oder verbrannt. — Eine sorgfältige Sammlung der Zeugnisse ohne wesentlich neue Ergebnisse bietet der auf Löschckes Anregung entstandene Aufsatz von K. Wölcke, Beiträge zur Geschichte des Tropaions, Bonner Jahrbb. CXX, 1911, S. 127 ff. — Nach O. Roßbach, Castrogiovanni, Berlin u. Leipzig 1912 ist wegen Eurip. *Ἡρακλ.* 936, *Φοίν.* 1250 ff. das Tropaion als ein dem Palladion verwandtes an Ort und Stelle errichtetes Kultbild des Siegesspenders zu fassen. —

Nach Hewitt, Transact. Amer. Phil. Assoc. XLIII, 1912, 108 war das Tropaion ursprünglich ein Apotropaion. — A. J. Reinach, der in einem Aufsatz in der Rev. hist. rel. LX, 1909², 350 das Tropaion im Gegensatz zum Apotropaion als ein Mittel, die verehrten Mächte herbeizurufen, gedeutet und die Sitte, die Waffen aufzuhängen, von ihrer Verehrung hergeleitet hatte, handelt ausführlich über die Trophäen Rev. d'ethnogr. et de sociol. IV, 1913, 211 ff. Ausgangspunkt bildete nach A. J. Reinach die Furcht vor dem in der Waffe vermuteten Dämon ⟨*s. o. 161*⟩, der mit seinem früheren Besitzer, wie man fürchtete, noch Beziehungen haben und ihn rächen konnte. Man ließ daher die Waffen auf dem Schlachtfeld zurück, verbrannte sie oder heftete sie an Bäume. Es wurden auch Haufen von Waffen aufgeschichtet, namentlich nach Massenkämpfen, während nach dem Einzelkampf öfters ein menschliches Bild die Waffen trug. Erst später sollen die Trophäen als Weihegaben für die Götter, deren Hilfe der Sieg zugeschrieben wurde, und zugleich als Erinnerungsmale gegolten haben, für diese aber bald auch wertvollere Dinge (Bildsäulen, künstlerische Nachbildungen von Waffen u. dgl.) eingetreten sein, während der Staat nur noch auserlesene Stücke weihte und den Rest ganz oder teilweise dem einzelnen überließ. — Nach v. Wilamowitz, Aischylos S. 107 war das Tropaion, meist eine an einem Pfahl gehängte Panoplie, keine Weihung an einen Gott wie die Weihung erbeuteter Waffen in einem Tempel; es sollte vergänglich sein, und wer da wollte, nahm die Waffen weg. Es wurde stets auf dem Schlachtfeld selbst errichtet, nachdem der Feind um die *ἀναίρεσις νεκρῶν* gebeten und damit seine Niederlage eingestanden hatte. Aufgekommen ist die dem Epos fremde Sitte nach v. Wilamowitz bei den dorischen Heeren des 7. Jhs., als eine *τροπή* die Auflösung der geschlossenen Phalanx und die Schlacht entschied. Gegen Wölcke a. a. O., der die Waffenweihe zuhause von Anfang an der Errichtung eines Siegesmales auf dem Schlachtfeld gleichgesetzt hatte, meint v. Wilamowitz, daß diese Gleichstellung erst später eingetreten sei.

Über den Gebrauch, das feindliche Heer unters Joch zu schicken, und den Einzug des siegreichen Heeres ist o. ⟨*188*⟩, über den Fetialeneid o. ⟨*172*⟩ berichtet worden. Über Menschenopfer im Krieg vgl. o. ⟨*212 f.*⟩. — Über die religiöse Bedeutung des römischen *Triumphes* handelt Laqueur, Herm. XLIV, 1909, 215 ff. Er hält ihn für die Erfüllung des Gelübdes, den edelsten Teil der Beute der Gottheit zu weihen und die vornehmsten Gefangenen zu töten. Der Triumph ist demnach ursprünglich nicht sowohl ein Recht als eine sakral gebotene Pflicht

des Feldherrn (225). Daher ist das Recht des Auspiciums Voraussetzung des Triumphs, und der Senat mußte, seit er sich in die Triumphfrage einmischte, zu dieser Beratung extra pomerium zusammentreten, weil der Feldherr dieses nur im Triumph überschreiten darf. — G. Beseler, ebd. 352 ff. erkennt Laqueurs Hauptergebnisse an, bestreitet aber, daß wie imperium die weltliche so auspicium die geistliche Vollgewalt des Feldherrn bezeichne und daß Pflicht und Recht des Triumphes auf der zweiten beruhe. — Gius. Spani, Neapolis I, 1913, 144 ff., 329 ff.; gibt Graef die Herkunft der römischen Ehrenbogen von den alexandrinischen Stadttoren und besonders den Tetrastyla zu, sucht aber nachzuweisen, daß viele von ihnen einfach die alten Propylaien vertraten, die den Zugang zu einem heiligen Bezirk, Markt oder dgl. bildeten. — Die sogenannten „Triumphbogen", die sich nicht nur am Pomerium, beim Durchgang der Hauptstraßen, sondern auch auf offenem Lande und zwar sowohl in Italien wie in den Provinzen finden, will Frothingham, Am. Journ. Archaeol. XIX, 1915, 155 als alte Grenzzeichen erweisen. — Daß der Triumphbogen erst nachträglich mit dem Triumph in Verbindung gebracht sei, hatte schon Morpurgo, Bull. comm. arch. comm. XXXVI, 1908, 109 vermutet; sie sah in ihm einfach das Stadttor, durch das der siegreiche Feldherr einzog.

2) Regelmäfsige Feste.

Die über sie erschienenen Untersuchungen sind großenteils bereits bei den Riten besprochen, die an ihnen begangen wurden. Nur weniger Arbeiten ist hier noch zu gedenken. Martin P. Nilßon, Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluß der attischen, Leipzig 1906 steht vielleicht in der Selbständigkeit der Auffassung hinter den ebenfalls bei Teubner erschienenen „Festen der Stadt Athen" von A. Mommsen zurück, zu denen es die Ergänzung bildet, ist aber — z. T. vielleicht eben deshalb — bequemer zu benutzen. Die Anordnung mußte, da eine Aufzählung der Feste nach ihrer Stellung im Kalender, wie sie Mommsen für Athen und Warde Fowler in den Roman Festivals für Rom gewählt haben, hier natürlich ausgeschlossen war, entweder den einzelnen Landschaften und Gemeinden oder den an den Festen gefeierten Gottheiten folgen. Nilßon hat sich mit gutem Grund für das Zweite entschieden; die Verteilung des Stoffs ist im ganzen übersichtlich und würde es wahrscheinlich noch mehr sein wenn das Prinzip nicht starr durchgeführt wäre, oder wenn

Gottheiten, die oft einen gemeinschaftlichen Kult haben oder ihrem Wesen nach verwandt sind, zusammengefaßt würden, etwa in der Weise, daß zuerst die nicht einer einzelnen Gottheit zuzuweisenden Feste besprochen wären. Durch die Trennung z. B. der Demeter- von den Kore-, den Damia- und andern Festen gleicher Art wird nicht nur, worauf A. J. Reinach, Rev. hist. rel. LV, 1907[1], 381 ff. hinweist, Zusammengehöriges auseinandergerissen, sondern es wird unter Umständen geradezu das richtige Verständnis der Feste verschlossen. — Innerhalb des römischen Kalenders hatte v. Domaszewski schon in der Festschrift für O. Hirschfeld 247 gewisse Gruppen von Festen namentlich im August (21 Consualia, 23 Volcanalia, 25 Opiconsivia) und Dezember (15 Consualia, 17 Saturnalia, 19 Opalia) als zusammengehörig behauptet und aus dieser Einheitlichkeit das Wesen der an ihnen verehrten Gottheiten zu erschließen versucht. Nachdem die Ausgrabungen im Hain der Furrina diese Gottheit als Quellgottheit erwiesen haben, wie aus der Zusammengehörigkeit ihres Festes (25. 7) mit den Lucaria (19 u. 21. 7) und den Neptunalia zu folgern war, verfolgt er im Arch. f. Religionswiss. X, 1907, 333 ff. (= Kl. Schr. 171 ff.) diesen Gedanken weiter. Zu der Gruppe des August werden noch zwei äußere Glieder, am 17. die dem Tiberhafen geweihten Portunalia und am 27. die dem Tiber selbst geltenden Volturnalia hinzugefügt, weil man mit Flußwasser der Macht des Feuergottes allein wehren kann. Im Dezember wird ein äußerer Kreis in dem am 11. dem Sonnengott gefeierten Agonium, dem Iuppiterfest Divalia am 21., den Larentalia am 23. und den Compitalia vermutet. Im Januar sollen das Agonium für Ianus am 9., die Carmentalia am 11. u. 15., im Februar die Feriae Iovi am 13., die Lupercalia am 15. und die Quirinalia am 17. eine Einheit bilden. Die Equirria am 27. Februar leiten das Geburtsfest des Mars am 1. März nach v. Domaszewski ebenso ein, wie das gleichnamige Fest am 14. 3. die Liberalia am 17. Im April sollen die Fordicidia (15.), die Cerealia (19.), die Parilia (21.), die Vinalia (23.) und die Robigalia (25.) eine der Mutter Erde, im Oktober die Fontinalia (13.), das Opfer des Oktoberrosses (15.) und das Armilustrium (19.) eine dem Mars heilige Gruppe bilden. Aus den in diese Ordnung sich nicht fügenden, meist auf grade Monatstage fallenden Festen Quando rex comitiavit fas (24. 3. u. 24. 5.) und den Tagen quibus mundus patet (24. 8., 5. 10., 8. 11.) wird geschlossen, daß in der Königszeit die Zyklen noch nicht galten, daß für sie vielmehr die achttägige Woche gültig war. — Bedenken gegen diese Konstruktionen

äußert Warde Fowler, Rel. Exper. of the Rom. People 98, 110. 14. — Emil Blaufuß, Römische Feste und Feiertage nach den Traktaten über fremden Dienst (aboda zara) in Mischna, Tosefta, Jerusalemer und babylonischem Talmund, Progr. Nürnberg 1909 legt seiner Untersuchung eine Stelle der Mischna zugrunde, in der den Juden der Geschäftsverkehr mit den Heiden untersagt wird. Das strengste Verbot betraf einige Feste, an deren Spitze die „Kalenden" d. h. der Neujahrstag stehen; für diese galt es bereits drei Tage vorher; dieselbe Verschärfung findet sich bei den Saturnalien, doch war an diesen der Verkehr nicht mit allen Heiden, sondern nur mit denen verboten, die Opfer darbrachten. Im übrigen werden einige selten erwähnte und sogar sonst unbekannte heidnische Feste in den jüdischen Quellen erwähnt, aber m. R. hebt Samter, Berl. Phil. Wochenschr. XXXI, 1911, 559 hervor, daß nicht immer an römische Feste zu denken sei.

Alle Feste, auch die eigentlich profanen Zwecken, z. B. der Belustigung dienenden konnten zugleich mit religiösen Zeremonien begangen werden, und meist ist dies auch wirklich geschehen. Da nach den Festen sich die Zeiteinteilung richtete oder auch umgekehrt der Anfang der durch andere Gründe bestimmten größeren Zeitabschnitte gefeiert wurde, war das ganze antike *Kalenderwesen* bis zu einem gewissen Grad unter religiösen Schutz gestellt, und daher müssen mehrere auf die antike Zeiteinteilung bezügliche Arbeiten, weil und soweit sie auch auf den Kultus eingehen, hier erwähnt werden. Man pflegt drei Arten von Jahren im antiken Kalender zu unterseheiden: das nach den Sternenauf- und -untergängen beobachtete Sternenjahr, das nahezu mit dem Sonnenjahr übereinstimmt, das Mondjahr von 12 Mondmonaten oder ungefähr 354 Tagen und das Mondsonnenjahr, das durch Schalttage oder Schaltmonate beide innerhalb gewisser Perioden einigermaßen in Einklang bringt. An dieser Unterscheidung hält auch Nilßon fest, der im Arch. f. Religionswiss. XIV, 1911, 423 ff. die Geschichte der griechischen Kalender in großen Zügen behandelt hat. (Vgl. auch Lunds Universit. Årsskrift. N. F. Avd. I xiv no. 21). Seiner Ansicht nach hatten die Griechen seit alter Zeit sowohl Mondmonate als auch das (Sternen- oder) Sonnenjahr, aber das Mondsonnenjahr übernahmen sie mittelbar von den Babyloniern (436); es soll von Haus aus hieratischen Zwecken gedient haben und mit der Feier des tabuierten siebenten Tages verbunden gewesen sein; bei seiner Einführung wurde die alte Einteilung des

Monats in drei Enneaden durch die Teilung in vier siebentägige Wochen ersetzt. In Kleinasien, von wo dieser Kalender nach Griechenland übernommen wurde, soll er unter den Schutz Apollons gestellt sein, der zusammen mit ihm nach Griechenland gelangte und der, weil jener Kalender alle Reinigungen und Sühnungen an sich zog, als der Gott dieser betrachtet wurde. Ihm war deshalb der siebente Monatstag geweiht, nach seinem Vorbild haben auch die andern Götter bestimmte Monatstage zugewiesen erhalten. Erst nach der Einführung des lunisolaren Jahres erhielten die Monate Namen: das ist, wie Nilßon aus der Verschiedenheit der Monatsbezeichnungen schließt, später geschehen als die Besiedelung der Inseln im Ägäischen Meer und der ägäischen Küste durch die Griechen. Zur Zeit Homers bestand dieser Kalender nach Nilßon noch nicht; in Athen wurde er durch Solons ἄξονες (Diog. Laert. I 59; Plut. Σόλ. 52; Bekk. Anecd. I 86, 20) eingeführt. Diese Ansichten entsprechen zwar teils dem, was vorher vielfach angenommen wurde, teils sind sie folgerichtig daraus abgeleitet, sie stehen aber mit einzelnen Ergebnissen anderer Untersuchungen nicht durchweg in Einklang. Diese werden ebenso wie die übrigen auf den Kalender bezüglichen Arbeiten, soweit sie in der Berichtsperiode erschienen sind und für die Religionsgeschichte Bedeutung haben, am besten zusammen mit Nilßons Abhandlung besprochen. Wahrscheinlich mit Recht nimmt dieser an, daß vor der Einführung des Mondsonnenjahrs die Zeit nach Mondmonaten berechnet wurde. Daß die Feste sich in monatlichen Perioden wiederholten, findet sich auch später, z. B. in Olympia (vgl. L. Weniger, Klio IX, 1909, 291 ff.). Als Monat galt wahrscheinlich von jeher der Zeitraum von ungefähr 29½ Tagen, der zwischen zwei Neumonden liegt, d. h. der synodische Monat. Daß auch nach wirklichen (d. h. siderischen) Mondumläufen von etwas mehr als 27 Tagen gerechnet wurde, hat zwar der letzte eindringende Behandler dieser Frage, Roscher in seinen „Enneadischen Studien, Versuch einer Geschichte der Neunzahl bei den Griechen mit besonderer Berücksichtigung des älteren Epos, der Philos. u. Ärzte" (Abh. SGW XXVI, 1907) aus der bei Homer und Hesiod häufigen Befristung von Opferschmäusen, religiösen Festen, Totenklagen, Geburtswehen einer Göttin usw. auf 9 Tage erschlossen, indem er annahm, daß damit eine Woche bezeichnet werden sollte, und diese dem Monatsdrittel gleichsetzte; und Nilßon, Arch. f. Religionswiss. XIV, 1911, 433 hat diese Drittelung sogar für die natürlichste Einteilung des Monats gehalten. Aber hiergegen erhebt

Fr. Boll, R.-E. VII 550, 59 ff. begründeten Einspruch. Der wirkliche Mondumlauf, d. h. die Rückkehr des Mondes an dieselbe Stelle der Ekliptik ist nicht allein viel schwieriger festzustellen als die Wiederkehr des Neumondes, sondern hat auch im späteren Kult so gut wie gar keine Bedeutung, während der Neumond als Festtag und als Monatsanfang wichtig war. Die konventionelle Zusammenfassung von 9 Tagen weist nicht notwendig auf eine Zeiteinteilung hin, sondern kann verschiedenartige Ursachen haben: die Neunzahl schloß z. B. dreimal die heilige Zahl drei in sich und erscheint auch sonst häufig im Kult und als runde Zahl im Sprachgebrauch. — Je zehn Monate, also wenn diese mit Recht als synodisch gefaßt werden, je 295 Tage wurden zu einer größeren Zeiteinheit zusammengefaßt. Von dieser Einteilung, bei der die Monde nicht benannt, sondern gezählt wurden, liegt, wie es scheint, in der ältesten Fassung vom Dodekathlos des Herakles (R.-E. Suppl. III, 1021, 27 ff.) eine Spur vor, eine andere hat sich in Italien wahrscheinlich so lange erhalten, daß die römischen Altertumsforscher (Censor. XX 2) sie richtig erschließen konnten. Es ist auch nicht ausgeschlossen, daß die Monate der zweiten Jahreshälfte ihre lateinischen Namen (Quintilis bis Dezember) von jenen gezählten Monden des zehnmonatlichen Zyklus übernommen haben. Daß neben diesem auch das Jahr, d. h. ein durch Sternenaufgänge bestimmter Abschnitt als Zeitmaß diente, nimmt Nilßon dagegen wahrscheinlich nicht mit Recht an. Zwar bildete das jährliche Absterben und die Erneuerung des Pflanzenlebens auch in den Ländern des klassischen Altertums sehr bemerkbare Einschnitte, und Jahresfeste, d. h. Feiern, die bei der Wiederkehr eines bestimmten Sternauf- oder -unterganges begangen worden, hat es wahrscheinlich schon in vorgriechischer Zeit gegeben; auch wäre an sich der gleichzeitige Bestand zweier ineinander nicht aufgehender Zeitrechnungen ebenso möglich wie bei uns die Wochen- neben der Monats- und Jahreseinteilung; allein die Veränderungen der Vegetation bilden Abschnitte, die zwar für ungefähre Angaben sehr brauchbar, dagegen für genaue Zeitberechnungen ungeeignet waren. Auch die Beobachtung des Sternenhimmels führte nicht gleich auf ein Sternen- oder Sonnenjahr. Zwar ließ sich verhältnismäßig leicht feststellen, daß Neu- und Vollmond bei der 12. oder 13. Wiederholung der Phase in demselben Tierkreiszeichen standen; allein wenn diese Beobachtung zur Feststellung der Jahreslänge beitrug, so lehrte sie eher das lunisolare als das reine Sonnen- oder Sternjahr. Frazer, Spir. of de Corn (Golden Bough V) I 307 ff. weist auf die Bedeutung hin, welche die Plejaden auf weiten Gebieten

für den Kalender hatten: der Mond kommt bei dieser Einteilung nicht in Frage; allein die Abgrenzung der Jahreszeiten nach den Auf- und Niedergängen der Plejaden scheint, da sie in mehreren Gebieten der antiken Kultur jünger ist als die Drittelung des Jahres, doch erst einer Zeit anzugehören, in der die Mondrechnung mit dem Sonnenjahr ausgeglichen war. Dem widerspricht nicht die religiöse Bedeutung dieses Gestirns (H. Grimme, Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult, Paderborn 1907). Daß schon die ungeteilten Indogermanen diesem Sternbild besondere Aufmerksamkeit schenkten und es als „Staub" bezeichneten, wie Bartholomae, Indogerm. Forsch. XXXI, 1912/13, 35 ff. aus dem von ihm vermuteten Zusammenhang seines griechischen Namens mit lat. pulvis erschließt, ist nicht anzunehmen; es würde übrigens, selbst wenn es sicher wäre, ein uraltes siderisches oder solares Jahr nicht erweisen. Ebenso kann die Neujahrsfeier ⟨*s. u. 277 ff.*⟩ aus dem lunisolaren Kalender stammen; denn wenn auch in der mehrjährigen Schaltperiode der Anfang des einzelnen Jahres etwas zurücktritt, so ist er doch als Beginn einer neuen Monatsreihe wichtig genug, um eine religiöse Feier begreiflich erscheinen zu lassen. Natürlich waren Landmann und Schiffer in ihrer Tätigkeit an die Innehaltung bestimmter Jahreszeiten gebunden, und so erhielt sich z. B. in den ökonomischen Lehrbüchern seit alter Zeit die Sitte, die Termine für die landwirtschaftlichen Obliegenheiten nach dem ersten oder letzten Sichtbarwerden der Fixsterne zu bestimmen, das einst die diese Obliegenheiten einleitenden Feste geregelt hatte; aber einen Kalender, ein von der Beobachtung des einzelnen unabhängiges Jahr setzen diese Angaben und Feste nicht nur nicht voraus, sondern sie beweisen gerade umgekehrt, daß es ein solches nicht gab. Für eine auch nur einigermaßen genaue Zeitbestimmung, wie sie in einem Kalender verlangt wird, wäre auch ihr praktischer Wert gering gewesen. Die Beobachtung der Sternuntergänge und namentlich (worauf Lehmann-Haupt, Klio VIII, 1908, 225 gegen Ed. Meyer hinweist) der Aufgänge ist sehr schwierig und setzt überdies eine verhältnismäßig schon so vorgeschrittene Kenntnis des Sternenhimmels voraus, wie sie der Landmann der ältesten Zeit schwerlich besaß. Für ihn mochte es immerhin schon ein Vorteil sein, wenn er auf etwa 14 Tage genau die Jahreszeit von den Sternen ablesen konnte, aber sehr großen Nutzen können derartige Angaben ihm nicht gebracht haben; denn obwohl während der ganzen Zeit, in der nach der lunisolaren Schaltperiode gerechnet wurde, dasselbe Bedürfnis bestand, und obwohl die zunehmende Kenntnis des Sternenhimmels

eine immer genauere Beobachtung gestattete, finden sich in den erhaltenen Bestimmungen des Datums nach einem Sternauf- oder -untergang zahlreiche Ungenauigkeiten und Fehler. Offenbar sind diese Angaben wie so vieles in unsern Kalenderbüchern verständnislos von einer Generation zur andern mitgeschleppt, also praktisch nicht viel benutzt worden. Deshalb machte sich das Bedürfnis geltend, die Monatszählung mit den Jahreszeiten auszugleichen. Das ließ sich aber erst erreichen, als die Länge des Jahres ungefähr richtig gefunden war. Diese Entdeckung, die nur durch sehr schwierige Beobachtungen des Tages möglich war, an dem ein Fixstern zum ersten oder letztenmal kurz vor Sonnenaufgang oder kurz nach Sonnenuntergang sichtbar wird, ist nur einer hochentwickelten Kultur zuzutrauen, die sich aus andern Gründen, z. B. der Vorzeichen wegen mit dem Untergang der Sterne befaßte und die bestimmte, nicht nur durch Beobachtung festzustellende, sondern auch leicht im voraus zu berechnende Zeitabschnitte, d. h. einen wirklichen Kalender für die regelmäßige Erledigung politischer oder religiöser Obliegenheiten, besonders aber für die Bestimmung der Termine brauchte, an denen die das Land bebauenden Leibeigenen und Pächter die einzelnen Arbeiten vorzunehmen und ihre Naturalleistungen abzuliefern hatten. Daß eben dies hauptsächlich zur Benennung einzelner Mondmonate und schließlich zur Einführung eines durch Schaltungen mit der Mondrechnung ausgeglichenen Sonnenjahres führte, machen die Namen der Monate im Kalender Assyriens und auf dem Stein von Geser (Palestine Explor. Fund, Quarterly Stat. 1909, 26 ff., 107 ff.) wahrscheinlich. — Die Untersuchungen zu besprechen, die sich mit dem Entstehungsort, der Entstehungszeit und den ältesten Formen des solaren Kalenders im Orient beschäftigen, ist hier nicht der Ort: für das alte Südeuropa haben die bisherigen Forschungen das Bestehen eines solchen Kalenders nicht erwiesen und auch nicht wahrscheinlich gemacht. Für das klassische Altertum ist das reine Sonnenjahr, soweit sich bis jetzt die Entwicklung überschauen läßt, überall End-, nicht Ausgangspunkt der Kalenderentwicklung, obwohl der durch die Beobachtung des Wetters, des Pflanzen- und Tierlebens unmittelbar gegebene *Begriff des Jahres* und der Jahreszeiten natürlich bekannt war. Künftige Erwägungen werden das Ergebnis vielleicht einschränken, aber dann kann es sich kaum um mehr handeln als um vereinzelte Ausnahmen, deren Auftreten bei dem regen Kulturaustausch der südeuropäischen Kultur mit der orientalischen übrigens weniger befremden würde, als jetzt ihr Fehlen befremdet. Das

allgemeine Ergebnis würde auch dann bestehen bleiben, daß die Griechen und Römer und auch die vor ihnen in Südeuropa ansässigen Völker zwar bereits vor dem lunisolaren Kalender eine geordnete Zeitrechnung hatten, daß diese sich aber ausschließlich nach dem Monde richtete. Diese Zeiteinteilung scheint in den Ländern der klassischen Kultur so feste Wurzeln geschlagen zu haben, daß sie geraume Zeit bestehen blieb, auch nachdem die Dauer des scheinbaren Sonnenumlaufs bekannt geworden war, und erst abgeschafft wurde, als sich ein Mittel gefunden hatte, sie mit diesem in ein festes und bequemes Verhältnis zu setzen. Es galt, eine Zahl von Tagen zu finden, in der eine volle Zahl von Mondmonaten und eine volle Zahl von Sonnenjahren zugleich aufgingen. Eine ziemlich gute Lösung liegt bei 2921 Tagen: diese Zahl entspricht annähernd 8 Sonnenjahren und 99 synodischen Mondmonaten und kommt überdies nahezu 13 Umläufen der Venus gleich, so daß wenn beim Beginn einer Periode dieser Planet Abendstern war, er zu Anfang der nächsten in derselben Stellung zur untergehenden Sonne und zur Neumondsichel erschien. Diese drei hellsten Gestirne werden in der Reihenfolge Sin, Šamaš, Ištar auf assyrischen Urkunden, in der Anordnung Venus, Mond, Sonne in sabäischen Texten (Ditl. Nielsen, Der sabäische Gott Ilmuḳah (Mitteil. der Vorderasiat. Gesellsch. XIV 4, 1910) S. 52 ff. öfters zusammen genannt, und wahrscheinlich bezieht sich das weitverbreitete Symbol der Sonnenscheibe (später bisweilen durch den Adler ersetzt, Lidzbarski, Ephem. f. semit. Epigr. III 3, 1911, S. 188), der Mondsichel und des Sternes eben auf diese Dreiheit und oft auch auf die durch ihr Zusammentreffen herbeigeführte neue Schaltperiode. Dieser Zeitabschnitt von 2921 Tagen ist die berühmte Ennaeteris, die erst im 5. Jh. in manchen griechischen Gemeinden durch den noch vollkommneren metonischen Zyklus abgelöst wurde, nachdem sie trotz der sich allmählich mehrenden und Abhilfe heischenden Ungenauigkeit mehrere Jahrhunderte bestanden hatte. Allerdings läßt Censorin. XVIII 5 eine Ennaeteris, den annus magnus, d. h. eine Schaltperiode von 8 Jahren durch Eudoxos von Knidos oder Kleostratos von Tenedos begründet werden, und deshalb vermutet Roscher (zuletzt Abh. SBW XXVI, 1907, 22 ff.), daß die bisher auf diesen Zeitkreis bezogenen Erwähnungen einer Ennaeteris oder eines großen oder ewigen Jahres, die in griechischen Mythen namentlich als Befristung einer Verbannung vorkommen, vielmehr eine Periode von 9 Jahren bezeichnen, die deshalb angesetzt worden sei, weil bei Sühnungen die Neunzahl als das Drei-

fache der heiligen Drei überhaupt von Bedeutung war. Er nimmt an, daß bei Apollodor III 24 und Suid. *Καδμεία νίκη* ein Irrtum vorliege, wenn sie den *ἀίδιος ἐνιαυτός*, den Kadmos wegen der Tötung des Drachens dem Ares dienen mußte, als einen Zeitraum von 8 Jahren deuten. In der Tat wird bereits im Altertum das große Jahr oder die Ennaeteris als eine Frist von 9 Jahren aufgefaßt: schon Hesiod *Θεογ.* 793 ff. läßt die Götter, die bei der Styx falsch geschworen haben, *τετελεσμένον εἰς ἐνιαυτόν* in schwere Krankheit verfallen und dann nach Vollendung des *μέγας ἐνιαυτός* noch neun ganze Jahre vom Mahle der Götter fern bleiben, denen sie erst im zehnten sich wieder zugesellen; und gewiß hat der Dichter des Mythos diese Strafdauer der in seiner Heimat üblichen nachgebildet. Aber darum ist m. E. der Zweifel an der achtjährigen Verbannung des Kadmos, obwohl diese erst später bezeugt ist, nicht gerechtfertigt. Censorins Angabe kann unmöglich in dem Sinn richtig sein, daß Eudoxos oder Kleostratos die erste achtjährige Schaltperiode einrichteten: das beweisen deren Verbesserung durch Meton, ihre Anwendung im kleisthenischen Kalender und in noch viel früherer Zeit die durch ihre Halbierung entstandenen Penteteriden der großen Agonalfeste. Es hat also spätestens im 7. Jahrhundert neben der neun- auch die achtjährige Periode Bedeutung für das Strafrecht gehabt. Der Staat wollte dem, der in Notwehr oder aus gerechter Ursache einen Mitbürger getötet oder eine andere sonst mit dem Tod bedrohte Tat begangen hatte, weder selbst bestrafen noch der Rache der Geschädigten oder ihrer Angehörigen preisgeben, wagte oder vermochte aber andrerseits auch nicht, die altgeheiligte Blutrache ganz aufzuheben, gestattete dem Täter vielmehr nur, nach einer Abwesenheit von 9 oder 8 Jahren, die im Ausland oder in einem Asyl zugebracht werden mußten, die friedliche Rückkehr in den Schutz der Gesetze. Die Befristung auf 9 Jahre ist wahrscheinlich die ältere: sie hat an anderen neunmal zu wiederholenden alten Sühnungen eine Parallele und wurde erst bei Einführung der achtjährigen lunisolaren Schaltperiode verkürzt. Wie gewöhnlich ist das Recht bei steigender Kultur gemildert worden, und zwar vermutlich auch darin, daß die neunjährige Verbannung von ihrem Anfang an berechnet wurde, während nach der neueren Rechtssatzung dem Totschläger gestattet war, schon bei Beginn der nächsten Schaltperiode, also unter Umständen bald nach Beginn der Verbannung zurückzukehren. — Der Ausdruck „großes“ oder „ewiges Jahr“ oder kurzweg „Jahr“ (z. B. Hesiod *Θεογ.* 795; Panyas. fr. 16 k.) ist zwar für die achtjährige Schaltperiode passend, nicht aber für den Zeitraum von neun Jahren, der

keinen Schaltkreis bildet und für den Kalender unbrauchbar ist. — Wie durch Umdeutung die Ennaeteris zur Frist von neun Jahren, so ist diese, was Roscher selbst schon in den Abh. SGW XXI 4, 1903, S. 19 A., 76 bemerkt hat, bei Apollod. II 175 zu einem zehnjährigen Zeitraum gedehnt worden. Umgekehrt hat Platon νομ. IX 8, S. 865 e oder seine Quelle den ἐνιαυτός zu einem bürgerlichen Jahr verkürzt, was Lawson, Modern Gr. Folklore and anc. Gr. Relig. 444 ff., 455 ff. bei der ausführlichen Besprechung dieser Stelle hätte anmerken können. — Urkundlich bezeugt ist die achtjährige Periode zuerst im 8./7. Jh. für Babylon (Cumont, Neue Jahrbb. XXVII, 1911, 2), sie kann aber weit älter sein, und es ist nicht ganz ausgeschlossen, daß sie oder eine andere minder genaue Ausgleichung des Sonnenjahres mit den Mondmonaten bereits den vorgriechischen Bewohnern der Balkanhalbinsel bekannt war. Aber auch wenn es der Fall war, wird Nilßon a. a. O. mit Recht diese Schaltperiode aus Babylon herleiten. Dagegen scheint mir seine Annahme bedenklich, daß diese Schaltperiode mit der siebentägigen Woche zusammenhing. Daß die Ordnung der Planeten nach der scheinbaren Umlaufszeit und die sie voraussetzende Benennung der Wochentage erst in hellenistischer Zeit aufkam, zeigt Fr. Boll, Zeitschr. f. Assyr. XXV, 372 ff., vgl. Pauly-Wissowa RE VII 2557; vielleicht war der im 2. Jh. v. Chr. schreibende Petosiris (vgl. Iuven. Sat. VI, 581) wirklich der Erfinder (Boll, Der Ostasiatische Tierzyklus im Hellenismus, Vortrag gehalten 9. 4. 1912 auf dem 16. Internationalen Orientalistenkongreß zu Athen, Leiden 1912, S. 11). Sieben namenlose Tage werden zwar im Orient viel früher zu Wochen zusammengefaßt, und die jetzt fast allgemein verbreitete Annahme, daß diese durch Vierteilung des synodischen Monats, etwa in der Weise entstanden, daß zunächst am Neu- und Vollmondtage, dann auch an den in der Mitte der Halbmonate liegenden Tagen die Arbeit ruhte (Grimme, Das israel. Pfingstfest, Paderborn 1909), ist, wenn auch m. E. keineswegs sicher, so doch zur Zeit nicht zu widerlegen; aber was von Nilßon und anderen bisher angeführt ist, um siebentägige Wochentage für den altgriechischen Kalender oder ihre Zugehörigkeit zur Ennaeteris zu erweisen, scheint mir zur Unterstützung dieser doch nicht gerade naheliegenden Annahme nicht auszureichen.

Als Anfangstage des siderischen Jahres eignen sich anscheinend am meisten die Gleichen und die Wenden, und eine oder die andere von ihnen hat wohl wirklich als Neujahr gegolten, da dieses in auffallend vielen lunisolaren Kalendern in der Nähe eines der Jahrpunkte liegt. Um mehr als eine ungefähre Übereinstimmung kann

es sich dabei nicht handeln, denn selbst nur auf einen Tag genau lassen sich die Solstitien und Aequinoktien nur auf Grund ziemlich schwieriger Beobachtungen und Berechnungen feststellen, und diese hätten keinen rechten Zweck gehabt, da die durch Schaltung zu erreichende Ausgleichung von Jahr und Monat immer ungenau bleibt, so daß sogar in Jahren desselben Schaltzyklus der Jahresanfang seine Stellung im natürlichen Jahr um mehrere Wochen änderte, nach einiger Zeit aber der Fehler so groß wurde, daß öfters eine neue Kalenderordnung mit anderem Jahresanfang wünschenswert erschien. Daß einst das Jahr der Athener, um nicht zu sagen, der Griechen, mit dem Thargelion begann, schließt W. Schmidt, Geburtstag im Altertum (RV u. V, VII 1), S. 115 daraus, daß dann die Reihenfolge der Monatsgötter dieselbe sei wie die der Göttergeburtstage und der Götterfeste (1. Apollon, Thargelion; 3. Athena, Hekatombaion; 4. Herakles, Metageitnion; 6. Poseidon, Poseideon; 7. u. 8. Dionysos, Lenaion oder Gamelion und Anthesterion). Diese Begründung ist deshalb anfechtbar, weil die Zueignung eines Monatstages an einen bestimmten Gott auch nachträglich erfolgt sein kann, z. B. weil an ihm diesem ein namhafter Tempel geweiht worden ist; aber sie beruht auf der richtigen Voraussetzung, daß der Jahresanfang in den griechischen Gemeinden im Gegensatz zu den meisten religiös geschützten Einrichtungen ziemlich willkürlich geändert wurde.

Wie der Neumond, so wurde wahrscheinlich auch das Neujahr von Anfang an festlich begangen. Es fanden an ihm Gelage statt, und es wurde ein heiterer Mummenschanz getrieben, doch hatte er auch eine tiefere Bedeutung, weil man den Segen der Gottheiten für den neuen Zeitabschnitt erflehte und das physische und moralische Übel, das aus dem vergangenen Jahr in der Gemeinde zurückgeblieben war, auszutreiben suchte. Diese apotropäischen Maßregeln boten den Anlaß zu mehr oder minder ausgeführten Darstellungen und waren öfters Ursache des erwähnten Mummenschanzes, der um so mehr hervortrat, je mehr sich die eigentliche Bedeutung der Begehung verdunkelte. Namentlich da, wo das Fest oder auch der Jahresanfang verlegt war, wo also beide nicht mehr zusammenfielen, konnte der ursprüngliche Sinn vergessen werden, sofern er nicht durch den Namen der angerufenen Gottheit wie bei dem am 15. März gefeierten Fest der Anna Perenna wachgehalten wurde. Die weit verbreiteten, von Usener behandelten Austreibungen des Jahres oder einer Jahreszeit gehen, wo sie alt sind, wahrscheinlich großenteils auf derartige Sühnemaßregeln zurück, nicht auf die Austreibung des gestorbenen oder geschwächten

Vegetationsdämons, auf die noch D. G. Roberts, Journ. Hell. Stud. XXXII, 1912, 107 ff. die Versenkung der Argeer, die Oschophorien und Skirophorien bezieht und mit denen v. Domaszewski, Abh. zur röm. Relig. 182 den von Hor. c. III, 30. 8 f. erwähnten Zug und den ihm angeblich gleichen von Lyd μην. IV 49 (vielmehr IV 3) genannten in Verbindung bringt. — Von großer Bedeutung war die feierliche Begehung des Jahresbeginns im Zweistromland (H. Zimmern, Zum babylonischen Neujahrsfest, Ber. SGW phil. hist. Cl. LVIII, S. 126 ff.).

Bisweilen wurde auch das Fest vom Neujahrstag, der zugleich ein Neumondstag war, auf den ersten Vollmondtag verlegt. Dies ist bei dem mit dem 1. März beginnenden römischen Jahr geschehen, in dem das Fest der Anna Perenna an den Iden des ersten Monats gefeiert wurde, und wahrscheinlich auch in einem noch älteren, das am 1. September anfing, da an den Iden dieses Monats der Säkularnagel in die Seitenwand der Cella des kapitolinischen Iuppitertempels eingeschlagen wurde, dessen Stiftungstag wohl aus einem mit diesem Fest zusammenhängenden Grund eben auf diesen Tag eingesetzt wurde.

Mit der Einführung des reinen Sonnenjahres gewann das Neujahrfest neue Bedeutung (A. Müller, Die Neujahrsfeier im römischen Kaiserreiche, Philol. LXVIII, 1909, 464 ff.). Ausführliche Berichte liegen erst bei Libanios und den Kirchenvätern vor, welche die von vielen Christen übernommenen heidnischen Gebräuche einzuschränken versuchten. Die Sitte, am Neujahrstag ein Feuer vor dem Hause anzuzünden und zu überspringen, verbot noch das Trullianische Konzil vom Jahr 692 (Müller S. 474). Dies ist eine bei den klassischen Völkern vielfach bezeugte Reinigung; andere Gebräuche stammen wahrscheinlich aus ausländischen Kulten oder sind vom Saturnalienfest auf den 1. Januar verlegt worden (s. Nilßon, Arch. f. Religionswiss. XIX, 1917, 50 ff.), einige waren schon im alten Rom am Neujahrstag üblich, so die Strenae, die Lorbeerzweige (Symm. rel. XV. 1 verbenae felicis arboris ex luco Streniae anni novi auspices. — Streniae sacellum am Ostende der Sacra via, Varro l. l. V 47; Fest. 293ᵃ 3 f. M.), die der Gesundheit (vgl. strenuus) wegen am 1. März (vgl. Ov. F. III 137 ff.) geschickt, später aber durch Geldgeschenke ersetzt wurden; vgl. Deubner, Strena, Glotta III, 1910, 34 ff. Bei den Griechen sind die Spuren eines Neujahrsfestes spärlicher, sie fehlen aber auch für den nicht ganz, der nicht mit C. Fries, Stud. zur Odyssee I das Zagmukfest auf Scheria, Mitt. der Vorderasiat. Gesellsch. XV, 2./4. Leipz. 1910 in dem Phaiakenabenteuer des Odysseus Anklänge an

die Schilderung des assyrischen Neujahrsfestes oder mit Aly, Phil. LXXI, 1913, 467 A. 30 in der Sage von Idomeneus' Vertreibung eine Spiegelung des Märchens von der Austreibung des alten Jahres sieht. Mehrere Mythen, z. B. die von Persephones Rückkehr, von Helenas Befreiung durch die Zwillinge, von Europas Ankunft lassen sich auf eine Form zurückführen, in der sie passend die Neujahrsfeier im lunisolaren Jahr erklärten; vielleicht ist die Annahme Frazers, Dying God (Golden Bough III) 71 f. richtig, der im Anschluß an Cook vermutet, daß alle 8 Jahre der König und die Königin die heilige Ehe von Sonne und Mond in der Gestalt von Stier und Kuh nachahmten (und erneuerten).

In der Kalenderordnung treten einzelne *Zahlen* hervor, die meist auch in andern Zusammenhängen bedeutungsvoll sind und etweder deshalb für die Zeiteinteilung verwendet wurden oder von der Zeiteinteilung aus weitere Bedeutung erhalten haben, die jedenfalls am besten anhangsweise im Anschluß an diese besprochen werden. Seitdem Roscher 1903 in den Enneadischen Studien und 1904 in dem Aufsatz über „Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythus der Griechen" auf die Bedeutung der Zahlensymbolik hingewiesen hatte, ist diese oft behandelt worden. Über die Monatstage der Göttergeburten spricht Schmidt, Geburtstag im Altertum (RV u. V, VII 1, 1908) 84 ff. Die Pythagoreische Zahlensymbolik soll, soweit sie mit der des römischen Festkalenders übereinstimmt, wie in der Scheu vor der ungeraden Zahl, nach v. Domaszewski, Arch. f. Religionswiss. X, 1907, 343 der Philosoph aus dem italischen Volksglauben übernommen haben, während F. X. Kugler, Klio XI, 1911, 481 ff. ihren Zusammenhang mit babylonischen Lehren nachweisen will. — Anregende Bemerkungen über die symbolische Bedeutung mancher Zahlen (besonders 3, 4, 7 und 12) finden sich in Bolls Aufsatz über die Lebensalter, Neue Jahrbb. XXXI, 1913, 89 ff. — Den Einfluß bestimmter typischer Zahlen auf die Anordnung und Einteilung von Schriftwerken hebt Weinreich, Triskaidekadische Studien (RV u. V, XVI. 1. 1916) 57. 3 und 78 ff. hervor. — „Zahlensymbolik in griechischen Sacralbauten" will A. Ludwich in dem H. Blümner zum 70. Geburtstag gewidmeten Königsberger Universitätsprogr. 1914 nachweisen. — Was die einzelnen Zahlen betrifft, so bezieht C. Fries, Die griechischen Götter und Heroen, Berlin 1911, 34 ff. die *Zwei*zahl auf Sonne und Mond oder auf Sommer- und Wintersonne. Ebd. S. 27 ff. wird über Götter*drei*heiten gehandelt.

— Daß die Dreizahl nicht immer auf chthonischen Kult hinweise, bemerkt m. R. im Anschluß an Goudy, Trichotomy in Roman Law, Oxford 1910, S. 5 ff. Warde Fowler, Religious Exper. of the Rom. People 334. 47 gegen Diels und Wissowa. — Über den Zusammenhang der Drei- (und Neun)zahl mit dem Mondkalender ist o. ⟨*271 ff.*⟩ gesprochen. — Die *Vier*zahl behandelt Fries a. a. O. 20 ff. — Die *Sieben*zahl scheint, wo sie als Rundzahl auftritt, mit den 7 Planeten in Verbindung zu stehen oder mit ihnen, da deren Reihenfolge wahrscheinlich nicht so alt ist, wie bisher meist angenommen wurde, wenigstens nachträglich kombiniert worden zu sein. Über die Verknüpfung der 7 Lebensalter mit den Wandelsternen s. Boll a. a. O. 114 ff., über die der 7 griechischen Vokale Boll, Aus der Offenbarung Joh. 26 ff. — Auch die 7 Todsünden, über die Marie Gothein, Arch. f. Religionswiss. X, 1907, 416 ff. spricht, werden mit den 7 Planeten verbunden (ebd. 421 ff.), doch wird ihre Zahl bisweilen auf 8 erhöht. — Auch in Roschers Aufsätzen „Die Hebdomadenlehre der griechischen Philosophen und Ärzte, ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Philosophie und Medizin“ (Abh. der philos. hist. Cl. SGW XXIV, 1906) und „Enneadische Studien, Versuch einer Geschichte der *Neun*zahl bei den Griechen mit besonderer Berücksichtigung des ält. Epos, der Philosophen und Ärzte“, ebd. XXVI. I. 1907 finden sich religionsgeschichtlich wichtige Bemerkungen, zu denen teilweise schon o. ⟨*271 f.*⟩ Stellung genommen ist. Im allgemeinen hält Roscher wie schon in den früheren Arbeiten die Siebenzahl, die im Gottesdienst überwiegt und deren Heiligkeit er hauptsächlich von den Zwischenräumen zwischen den 4 Mondphasen herleitet, wo sie im Kult oder Mythos mit der Neunzahl konkurriert, für älter als diese. Die alte Siebenzahl soll hier deshalb durch die Enneade ersetzt sein, weil an die Stelle des viergeteilten Monats von 28 Tagen bereits der dreigeteilte von 27 Tagen getreten war. Noch jünger ist nach Roscher (Ennead. Stud. 35) die *Zehn*zahl, die sich aus den Dekaden des 30tägigen Monats ergab und namentlich in Kreta oft mit der Neunzahl wechselt. Diese Vermutungen scheinen mir nicht gesichert. Ein Zusammenhang der 9 oder 10 Kureten, der 90 oder 100 kretischen Städte mit den neun- oder zehntägigen Teilen des Monats ist nicht erkennbar, und einen Monat von 27 Tagen, dessen Drittelung Wochen von 9 Tagen ergeben hätte, hat es schwerlich gegeben ⟨*s. o. 271*⟩. Auch Nilßon ⟨*o. 270*⟩ und Ziehen, Berl. Phil. Wochenschr. XXIX, 1909, 145 f. bezweifeln das höhere Alter der Hebdomas; Ziehen

weist auf die „sehr beachtenswerte“ Vermutung von Roscher selbst hin, daß die vordorischen Kulte die 9, die dorischen die 7 bevorzugten. — Zur *Zwölf*zahl vgl. Fries a. a. O. 24 ff. Mit dem Kult der 12 Götter steht nach Weinreich, Sitzungsber. Heidelb. AW 1913, S. 39 f. die Anlage von Tholoi in Verbindung. — Über die „Unglückszahl“ *Dreizehn* handeln E. Böklen, Mythol. Bibl. V 2, 1913 und Weinreich in dem Aufsatz „Lykische Zwölfgötterreliefs, Untersuchungen zur Geschichte des dreizehnten Gottes“, Sitzungsber. Heidelb. AW IV, 1913, VII, S. 8 ff. und 35 ff., zu dem Reinach, Rev. arch. IV_{XXII}, 1913, 279 ff. Nachträge gibt, sowie in den „Triskaidekadischen Studien“, Beitr. zur Geschichte der Zahlen (RV u. V, XVI. I. 1916). In der ersten dieser beiden Untersuchungen werden Zeugnisse dafür zusammengestellt, daß der Herrscher im Kreise des Pantheons als dreizehnter Gott dargestellt und daß auch Christus im Kreise der Apostel als dreizehnter galt. — Eine Reihe von Stellen, in denen die Zahl 13 vorkommt (Theokr. XV 171; Curt. X 2; Iustin XII 11, 8; Sueton. Gai. 38 usw.), sammelt Postgate, Class. Rev. XX, 1906, 443 in Ergänzung eines früheren Aufsatzes. — Über die *vierundzwanzig* Buchstaben des Alphabets als Inbegriff aller Gottesnamen vgl. Boll, Aus der Offenbar. Joh. 26 ff., der auch an den Doppelsinn von *στοιχεῖον*, „Buchstabe“ und „Element“ erinnert. — „Die Zahl *vierzig* und Verwandtes“ besonders bei den Hebräern behandelt Ed. König, ZDMG LXI, 1907, 913 ff. — Ihre Heiligkeit hat sich nach Brunnhofer, Arische Urzeit 226 ff. durch wandernde Indoeranier verbreitet, sie findet sich aber auch bei Griechen und Turaniern. Eingehender bespricht diese Zahl Roscher in den Aufsätzen „Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten, Ein Beitrag zur vergleichenden Religionswissensch., Volkskunde und Zahlenmystik“ (Abh. SGW phil.-hist. Cl. XXVII, 1909, IV) und „Die Tessarakontaden und Tessarakontadenlehren der Griechen u. anderer Völker, Ein Beitrag zur vergleichenden Religionswissensch., Volkskunde und Zahlenmystik sowie zur Geschichte der Medizin“ (Ber. SGW phil.-hist. Cl. 1909, II). Im Orient und in Griechenland gilt die 40 tägige Frist besonders für die Unreinheit nach dem Kindbett, die auch die Griechen im heutigen Ägypten annehmen, für Perioden innerhalb der Schwangerschaft, für Trauerfasten, für Bußen, für die Dauer des Winters, womit die 40 tägige Unsichtbarkeit der Plejaden zusammenhängt. Außerdem werden in morgenländischen Schriftwerken nicht selten Gruppen von 40 Personen, Opfertieren usw. zusammengestellt. Die 40 tägige Befristung ist

nach Roscher nicht, wie Hirzel glaubte, der 40jährigen nachgebildet, sondern deren Vorbild; die Griechen mögen einzelne Tessarakontaden einem semitischen Volk entlehnt haben, sind aber i. g. doch meist selbständig auf sie gekommen. — Nachträge zu Roschers erstem Aufsatz gibt O. Rescher, ZDMG LXV, 1911, 517. — Das Überwiegen der Zahl *fünfzig* erklärt Roscher, „Die Zahl 50 in Mythus, Kultus, Epos und Taktik der Hellenen und anderer Völker, bes. der Semiten“, Abh. SGW phil.-hist. Cl. XXXIII 5, 1917 teils aus der Sitte, 50 Choreuten zusammenzustellen (daher 50 Nereiden), teils aus den 50 Pentekontores (daher 50 Aigyptiaden und Danaiden, danach dann 50 Köpfe der lernaiischen Hydra) und den aus 50 Mann bestehenden militärischen Abteilungen (daher z. B. 50 Thebaner von Tydeus getötet, 50 Griechen im hölzernen Pferd, 50 Thespiaden und Lykaoniden). — Über die Zahl *zweiundsiebzig* s. F. Pradel, Griech. und süditalienische, Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters (RV u. V, III 3), Gießen 1907, S. 72 (= 325) ff., Preisendanz, Philol. LXXII, 1913, 552.

V. Antike Schriftquellen zur Religionsgeschichte und Mythologie.

Orphika.

Über die orphischen Lehren handelt ausführlich, aber im ganzen ohne zu selbständigen Ergebnissen zu kommen, James Adam, The religious Teachers of Greece, Edinb. 1908, S. 92 ff. — Im Anschluß an Jane Harrison (Prolegomena ⟨*s. o. CXXXVII, 1908, Suppl. 277 ff.*⟩, die inzwischen ihre Vermutungen weiter ausgesponnen hat ⟨*s. u.*⟩, will Auguste Diès, Le cycle mystique. La divinité origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique, Par. 1909 den orphischen Mystizismus des 6. Jh. unmittelbar von griechischen Urvorstellungen herleiten. — Im Gegensatz zu Gomperz glaubt Perdrizet, Ann. de l'Est III 1, 1910, 101, daß die orphische Lehre aus Thrakien stamme und von dort später als der Dionysoskult nach Griechenland gelangte, wo sie aber verwandte Vorstellungen vorfand, vor allem die Sehnsucht, Gott gleich und zu einem neuen Leben erweckt zu werden. — Jos. Dörfler, Die Eleaten und die Orphiker, XLI. Jahresber. des Gymn. zu Freistadt in Oberösterreich 1911 kommt zu dem jetzt nicht mehr ganz neuen Ergebnis, daß Zeller den Einfluß der kosmogonischen Spekulation auf die wissenschaftliche Philosophie

unterschätzt hat, und daß die Eleaten ebenso wie die Ionier zahlreiche Anregungen und zwar nicht bloß in Nebensachen und Einzelheiten, sondern selbst in Grundanschauungen von den Orphikern erhielten. Selbst da, wo Xenophanes und Parmenides von den Orphikern abweichen, will Dörfler deren Einfluß erkennen; er meint, daß die Eleaten dauernd zu den gleichzeitigen orphischen Lehren Stellung genommen haben. Diese Auffassung scheint mir berechtigt, wenn unter den orphischen Lehren Gedanken verstanden werden, die im VI. Jh. das Geistesleben der ganzen Kulturwelt beherrschten oder wenigstens erschütterten und die in Griechenland ihren für uns deutlichsten Ausdruck in den Schriften gewisser orphischer Kreise gefunden haben. Aber über diese Einschränkung ist sich Dörfler nicht klar geworden; er vergißt, daß die von ihm als orphisch erklärten Lehren weder in allen orphischen Gemeinden noch allein in solchen vorgetragen wurden, und kommt daher im einzelnen vielfach zu irrigen Annahmen. Nestle, der in der Wochenschr. f. kl. Phil. 1912, 89 ff. bei aller Anerkennung eine Reihe derartiger Überspannungen nachgewiesen hat, irrt nur darin, daß er die reale Bedeutung der in Wahrheit symbolisch poetischen Göttergestalten der Orphiker überschätzt. — J. Harrison, Themis, Cambrige 1912, 461 ff. sieht in der orphischen Bewegung des 6. Jhs. eine Reaktion gegen die Entwicklung der griechischen Religion, welche die ursprünglich reinen Erdgottheiten erst zu Giganten, dann zu Titanen, endlich zu Olympiern erhoben hatte. Unterstützt soll die Umkehr sein durch iranischen Naturdienst, deren Einfluß auf die Griechen die Verfasserin überhaupt sehr hoch bewertet, Aristophanes soll in den *νεφέλαι* 217, in dem auf der Hängemaschine die *μετέωρα πράγματα* studierenden Sokrates vielleicht nicht so sehr den phantastischen Philosophen als den verkappten Perser an den Pranger stellen. S. 527 wird vermutungsweise die Umwandlung des Begriffs Dike (vom natürlichen Wege der Welt zur Rächerin) auf persischen Einfluß zurückgeführt.

Von den einzelnen unter Orpheus' Namen umlaufenden Werken ist die *Theogonie* an verschiedenen Stellen von R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes, München 1910 behandelt worden. Eisler denkt (70, S. 4), daß von Anfang an mehrere in der Peisistrateischen Akademie zu gleicher Zeit von verschiedenen Sängern gedichtete Versionen der Rhapsodien vorhanden waren. Aber wir wissen nichts von verschiedenen „Versionen" der Theogonien, als überliefert kann nur gelten, daß im späteren

Altertum mehrere inhaltlich und wahrscheinlich auch nach ihrem Umfang und ihrer Anlage verschiedene Theogonien unter Orpheus' Namen vorhanden waren. Daß diese Gedichte oder eines von ihnen bis in die Peisistrateische Zeit hinaufreichte, ist zwar nicht unmöglich, aber nicht zu erweisen; wie verschiedene Dichter gleichzeitig verschiedene Fassungen desselben Gedichtes schaffen konnten, auch wenn sie Mitglieder derselben „Akademie“ waren, vermag man sich schwer vorzustellen.

Bruchstücke der Paraphrase eines orphischen Gedichtes über den Raub der Persephone sind bei den Ausgrabungen in Abusir el mäläk gefunden und von Fr. Buecheler in den Berl. Klassikertexten V_{I}, S. 7 ff. herausgegeben, sowie von T. W. Allen, Class. Rev. XXI, 1907, 97 ff. und besonders von L. Malten, Arch. f. Religionswiss. XII, 1909, 417 ff. besprochen worden. Orpheus wird am Anfang genannt, und es heißt, daß Musaios seine Hymnen *ὀλίγα ἐπ[ανορθώσας]* aufgeschrieben habe; Kol. 2, 1 (zu Hom. *ὕ.* V z. B. 460 stimmend) und Kol. 2, 7 (= Hom. *ὕ.* 418 ff.) wird ebenfalls Orpheus als Quelle angegeben, dagegen Kol. 4, 6 Musaios mit dem wunderbaren Zusatz *διὰ τῶν ἐπῶν αὐτοῦ.* Da die Quellenangabe überflüssig war, wenn dem Epitomator ein einheitlicher Text vorlag, sieht es so aus, als berichte er von zwei, wie er meint, nur wenig verschiedenen Hymnen, dem des Orpheus und dem, wie er in der Einleitung sagt, etwas verbesserten des Musaios; damit stände auch Kol. 2, 2 im Einklang, wenn *οἱ δέ* den Musaios in sich schließt. Was dem Orpheus zugeschrieben wird, stimmt zu Hom. *ὕ.* V, mit dem sich auch sonst wörtliche Übereinstimmungen finden (Kol 2, 7 ff. = 418 ff.; 4, 13 = 9 ff.; 5, 1 = 17 ff.; 5, 3 = 33 ff.), andere Verse berühren sich aber nur z. T., z. B. Kol. 6, 15 mit 256; 7, 1 mit 54 und 268, und der Mythos selbst zeigt erhebliche Abweichungen nicht bloß in den Namen — so erscheinen Baubo (Kol. 6, 1 u. 9) statt Metaneiras und vielleicht Dys[aules] (Kol. 3, 10) statt Keleos (vgl. aber Kol. 7, 5) —, sondern auch in den Begebenheiten — so wollen Artemis und Athena der Kore helfen (Kol. 3, 2), Demophon wird durch die Göttin getötet (Kol. 7, 1). Malten a. a. O. betrachtet auch die versuchte Hilfeleistung der beiden Göttinnen als orphisch, weil sie auch in einem Chorlied von Eurip. *Ἑλ.* (1315 f.) vorkommt, in dem Demeter der *ὀρεία μάτηρ θεῶν* (1302) gleichgesetzt wird, wie in der orphischen Theogonie des Hieronymos (fr. 41 Ab.) und wahrscheinlich in den Rhapsodien (fr. 106 Ab.). Zu dem Orpheus der Paraphrase stimmt dies nicht, denn im Gegensatz zu *οἱ δέ* heißt es von ihm gerade, daß er

Demeter nicht zur Mutter, sondern zur Schwester des Zeus mache, und damit fällt ein Teil von Maltens Aufstellungen. Die Sache liegt so, daß von den vier Zitaten des Hymnos die zwei den Orpheus nennenden, darunter ein mehrere Verse umfassendes, zum homerischen Hymnos stimmen, dagegen das auf Musaios lautende, sowie das mit οἱ δέ eingeführte von ihm abweichen und außerdem mehrere nicht mit Quellenbezeichnung versehene gegen Homer zu Orpheus stehen. Dies Verhältnis legt die Vermutung nahe, daß eine der beiden im Auszug zusammengeworfenen Hymnen der homerische war, dem der Exzerptor die meisten Verszitate entlehnte, und den er irrtümlich oder auf Grund einer Theorie für ein Werk des Orpheus hielt, der andere dagegen ein „verbesserter“ des Musaios dessen Angaben von andern Schriftstellern z. T. als orphisch bezeichnet werden. Hatte „Musaios“ sich als Orpheus' Schüler bezeichnet oder sonst irgendwie angedeutet, daß sein Werk dessen Gedanken oder Bericht wiedergebe, so konnte dieses Werk wohl auch als orphisch gelten, anderseits konnte jemand, der neben seinem Hymnos noch den homerischen vor sich hatte, auf den Gedanken verfallen, daß dieser das aus den Worten des Musaios erschlossene Original von dessen Hymnos sei. Von dem, was in dem Hymnos des „Musaios“ abweicht, läßt einzelnes sich bis in das 5. Jh. hinauf verfolgen; aber der paraphrasierte Hymnos kann auch hellenistisch sein. Die Neuerungen erklären sich z. T. aus dem Bestreben, in den Mythos vom Raub andere eleusinische Gottheiten wie Artemis oder die athenische Athena zu verflechten oder auch ihn mit fremden Überlieferungen auszugleichen. So wird Baubo eingeführt, Demeter kommt aus Sizilien und wird der Rheia gleichgesetzt. Die Bestrebungen, welche wahrscheinlich die Orphiker des 6. Jhs. in Athen erfüllten, die Sehnsucht nach der Aufhebung der Seelenwanderung, d. h. des Fluches, wieder sterben zu müssen, und nach dem Eingehen in das All-Eine, kommen in dem Hymnos nicht zum Ausdruck. — Mit dem von Klem. προτρ. II 20, 2 ff., S. 15, 27 Stäh., Arnob. V 25 f. zitierten orphischen Gedicht vom Raube Persephones beschäftigt sich Diels, Arcana Cerealia, Miscell. ded. al prof. Salinas 1907, 3 ff. Ἴακχος von ἰάχειν „grunzen“ abgeleitet, soll so viel sein als χοῖρος in der Bedeutung pudendum muliebre, wie auch Arnobius die Stelle verstand; Diels vergleicht die obszönen Tonstatuetten von Priene, die einen weiblichen Bauch, auf dem ein Gesicht eingezeichnet ist, mit anschließenden Beinen darstellen.

Viel ist in der Berichtsperiode über die Entstehungszeit und die Heimat der erhaltenen orphischen Hymnensammlung gestritten

worden. Auf kleinasiatische Bestandteile (Hipta, eigentlich Bezeichnung der Kybele, Mise, Erikepaios, Melinoe u. a.) weist Kern, Genethliacon der Graeca Hal., Berlin 1910, S. 89 ff. hin, vgl. Handb. d. griech. Myth. u. Religionsgesch. 1437, 1544; Roscher, ML III 2266 ff. Spezialisiert hat Kern seine Ausführungen 1911 in Hermes XLVI, 1911, 431 ff. Gestützt auf die Ergebnisse der deutschen Ausgrabungen am Demetertempel von Pergamon, über die inzwischen Hepding ausführlicher berichtet hatte, und die zahlreiche Übereinstimmungen der gefundenen Inschriften mit dem orphischen Hymnenbuch aufwiesen, wagte er die Vermutung, daß dieses im Kreise der Priester jenes Heiligtums entstanden sei, aber auch Beziehungen zu dem Kult des Dionysos *καϑηγεμών* in Pergamon habe. Daß die Sammlung nach dieser Stadt gehöre, ist auch mir wahrscheinlich, fraglich aber scheint mir, ob wir ihren Ursprung in priesterlichen Kreisen zu suchen haben oder ob, wenn dies der Fall gewesen sein sollte, die Priester die Sammlung in ihrer amtlichen Eigenschaft zustande gebracht haben. Die orphischen Verbände scheinen sich zwar an die Staatskulte der Gemeinden, in denen sie bestanden, angeschlossen zu haben, einzelne ihrer Zeremonien mögen auch Bestandteile eines öffentlichen Kultus gebildet haben, aber schwerlich ist ein orphischer Verein aus einem Priesterkolleg hervorgegangen. — Diesen zweiten Aufsatz Kerns scheint M. Hauck, De hymnorum Orphicorum aetate, Bresl. phil. Abh. XLIII, 1911 noch nicht benutzt zu haben, der zwar den kleinasiatischen Ursprung der Hymnen zugibt, aber aus ihrer von ihm behaupteten Abhängigkeit von Synesios und Proklos und aus dem Fehlen eines solchen Abhängigkeitsverhältnisses gegenüber den Nachnonnianern schließt, daß sie erst gegen Ende des 5. Jhs. entstanden seien. Eine Ausnahme soll nur Hymn. 59 machen, in den ältere Bestandteile aufgenommen zu sein scheinen. Buckler, Ann. Brit. Sch. Ath. XXI, 1914/16, 171 hält Haucks Nachweis für überzeugend; m. E. ist der Inhalt der Hymnen einer so späten Ansetzung nicht günstig; die in ihnen angerufene Götterwelt ist die hellenistische. Die literarische Festlegung könnte trotzdem ein halbes Jahrtausend später erfolgt sein, aber zur Begründung dieser an sich wenig wahrscheinlichen Annahme scheinen mir die von Hauck geltend gemachten sprachlichen und metrischen Erscheinungen so wenig auszureichen, wie die früher in ähnlichem Sinn verwerteten. — Daß die orphischen Hymnen in Kleinasien entstanden seien, ist auch das Ergebnis von Quandt, De Baccho ab Alexandri aetate in Asia minore culto, Diss. phil. Hal. XXI,

1913, S. 254 ff. Neu ist u. a. der Hinweis (262) auf die Bedeutung der Trieteris in Kleinasien und im Hymnenbuch. — Weinreich, Arch. f. Religionswiss. XVII, 1914, 531 empfiehlt eine Vergleichung der orphischen Hymnen mit den Prosahymnen des Aristeides und den kleinasiatischen Inschriften.

Eine *ἐπαοιδὴ Ὀρφέως* (überliefert *ὀφέως*), die man nach Athanas. bei Migne P.G. XXVI, 1320 für 20 Obolen kaufen könne, gewinnt durch Textänderung Abt, Arch. f. Religionswiss. XII, 1909, 412.

Mit den orphischen Hymnen berühren sich z. T. die Götteranrufungen in den Zauberpapyri, namentlich die in dem großen Pariser Zauberpapyrus benutzten Hekatehymnen; vgl. Wünsch, Aus einem griech. Zauberpapyr. S. 16 zu v. 2566; über den Helios- u. Aphroditehymnos s. u. ⟨*294*⟩.

Der orphischen Literatur werden gewöhnlich auch die Verse der Goldplättchen zugerechnet, die in Petelia, Thurioi, Rom sowie in dem kretischen Eleuthernai gefunden und auch in der Berichtszeit mehrfach neu herausgegeben und besprochen sind. Die Formel *ἔριφος ἐς γάλα ἔπετον* oder *ἔπετες* auf 2 Tafeln von Thurioi bezieht R. Eisler, Transact. 3 Congr. Hist. Rel., Oxford 1908 auf die Milchstraße, denkt aber zugleich an einen Ritus, bei dem ein Lamm in Milch — der Nahrung der Neugeborenen — als Symbol und Bürgschaft der Wiedergeburt aufgekocht wurde. — Das römische Täfelchen von der via Ostiensis faßt H. Diels, Philotesia, P. Kleinert zum 70. Geburtstag dargebracht, Berlin 1909, S. 41 ff. als „orphischen Totenpaß". In Z. 3 liest er *ἔχω δὲ* für *ἔχ' ὧδε* und bezieht *μνημοσύνης τόδε δῶρον* auf das Täfelchen selbst. In den Schlußworten, die der Caecilia Secundina als Antwort gegeben sein sollen, ändert Diels *αἰεὶ διαγεγῶσα* in *ἴθι θεία γεγῶσα*. Der in V. 1 angerufene Dreiverein *Χθονίων βασίλεια*, *Εὐκλέης* und *Εὐβουλεύς* wird mit dem eleusinischen (Demeter, Kore, Pluton), dem von Mykonos (Demeter, Kore, Zeus *Βουλεύς*) und dem von Amorgos (Demeter, Kore, Zeus *Εὐβουλεύς*) verglichen. *Εὐκλέης* (Nebenform *Εὖκλος*) soll Hades sein und Persephones Sohn Eubuleus dem Dionysos Iakchos entsprechen. Die Voraussetzung, daß *τόδε δῶρον* das als Erkennungszeichen in der Hand des in die Unterwelt hinabsteigenden Mysten gedachte Goldplättchen sei, scheint mir nicht sicher; es kann irgendein anderes Symbol gemeint sein, bei dessen Vorzeigung der tote Myste bestimmte Worte sprechen soll. Die Vergleichung mit dem ägyptischen Totenbuch, der oft fehlende Zusammenhang und vor allem die jetzt bisweilen sinnwidrigen Satzverbindungen machen wahrscheinlich, daß die Verse aus einem

größeren Gedicht herausgerissen sind. Dieses braucht ursprünglich nicht für die Benutzung in der Unterwelt bestimmt gewesen zu sein. — Pichon, Rev. ét. gr. XXIII, 1910, 58 ff. bezieht die Formel ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον auf ein rituelles Bad, bei dem der Myste in Wasser, das aber die Milch ersetzte und als solche bezeichnet wurde, hineinfiel. Der Vorschlag hat, wie die zahlreichen anderen Versuche, den dunkelen Ausdruck zu deuten, nicht viel Beifall gefunden; wie das σύμβολον der eleusinischen und der attischen Mysterien soll das Erkennungszeichen, um Mißbräuche zu erschweren, unverständlich sein, und nur ein Zufall kann die Lösung bringen. — Dom. Comparetti, Laminette orfiche edite ed illustrate, Flor. 1910 gibt eine sorgfältige Nachbildung der Plättchen und (S. 47) der Bakcheninschrift von Cumae, die derselbe Verfasser in der Ausonia I 1906, 13 zuerst herausgegeben hat. Die eigenen Vermutungen Comparettis über die ursprüngliche Gestalt der Verse sind unsicher und z. T. unrichtig; auch der Kommentar entspricht nicht der Ausgabe, die für absehbare Zeit für die dokumentarische Festsetzung des Textes maßgebend sein wird. Die Vermutung, daß das zugrunde liegende Gedicht die εἰς Ἅιδου κατάβασις sei, wird jetzt (36) mit Recht aufgegeben; die kretischen Tafeln schreibt Comparetti 39 mit Halbherr dem 2. Jh. v. Chr. zu. πιεμμοι soll bedeuten (δότε) πιεν (d. i. πιεῖν) μοι. Für das Original der drei Tafeln des kleinen Grabhügels von Thurioi wird (25 f.) folgender Vers gewonnen: εἶτ' ἐμὲ Μοῖρ' ἐδάμασσ' αἰὸν στεροπῇ τε κεραυνοῦ, was sich auf die Tötung der Titanen durch den Blitz beziehen soll. Das römische Täfelchen wird anders erklärt als von Diels: μνημοσύνας τόδε δῶρον soll sich nicht auf die Mnemosynequelle beziehen, sondern auf die Erinnerung der Mysten im Leben, wofür auf Orph. ὕμν. 76, 1 verwiesen wird; am Schluß liest Comparetti νόμῳ ἀεὶ διαγεγῶσα. Die Formel ἔριφος ἐς γάλα ἔπετον soll (9, 2) nur die Reinheit des einem Milchlamm vergleichbaren Mysten bezeichnen. — Textverbesserungen und neue Erklärungen schlägt Radermacher, Rh. Mus. LXVII, 1912, 472 vor, z. B. wird ὥς με πρόφρων πέμψῃ ἕδρας ἐς εὐαγέων auf 2 Tafeln von Thurioi als Pentameter gefaßt. — Loisy, Rev. hist. litt. rel. n. s. IV, 1913, 151 f. findet in der Formel ἔριφος ἐς γάλα ἔπετον den Ausdruck für Erneuerung des Mysten, seine Wiedergeburt, die Umformung seines Wesens. Der Myste soll sich dem mystischen Widder gleichgesetzt haben, dessen Fleisch er gegessen hatte und der zugleich der Gott war. — Alline, Le paradis Orphique et la formule ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον in Xenia (Jubil. der athen. Uni-

versität 1912, S. 94 ff.) bezieht wie Eisler das Symbolon auf den Eintritt der Seele in die Milchstraße, durch den sie zum Gott, nämlich dem Dionysos *Ἐρίφιος* oder *Ἔριφος* oder *Λικνίτης* werde. Er vergleicht Numenios bei Prokl. Plat. *πολ.* II 129 f. Kroll (vgl. S. 68 Schoell) und Macrob. Somn. Scip. I 12, 3, wo die Milchstraße Aufenthalt der Seelen und Seelenspeise heißt. Schon Plat. *πολ.* X 14, 616[bc] soll Orpheus folgend (wie Pind. *Ὀλ.* II 70 den Weg des Zeus) das *τεταμένον φῶς*, wo die Seelen sich versammeln, als Milchstraße gefaßt haben. Bedenklich an dieser Deutung ist, daß der Aufstieg zur Milchstraße als ein Fallen bezeichnet sein soll. Alline verweist S. 104 auf Eurip. *Ἑλ.* 1016 *εἰς ἀθάνατον αἰθέρ' ἐμπεσών* und meint, die Seele habe durch den Wassermann zum Himmel hinauf, dann aber durch das zweite Tor zur Milchstraße hinabsteigen müssen. Für Eurip. a. a. O. würde diese Erklärung nicht passen. Überdies lag, wie A. Delatte, Musée Belge XVII, 1913, 128 f. aus Iambl. v. Pythag. 82 (und, m. E. nicht mit Recht, aus Pind. fr. 133) folgert, dies orphische Paradies vielmehr in der Sonne oder im Mond. — Delatte selbst erklärt den Vers der Goldplättchen aus einer Lehre, nach der die Seelen auf die Erde durch ihre Begierde nach Milch herabgezogen werden, die deshalb die erste Kindernahrung sei und bei der Psychagogie benutzt worden sei, die Geister auf die Erde zurückzurufen; *ἐς γάλ' ἔπετον* soll demnach soviel sein, wie *ἐς γένεσιν ἔπεσον*, und als *ἔριφος* der Myste sich dem Dionysos gleichsetzen. Den Vers *εἴτε με Μοῖρ' ἐδαμάσατο εἴτε ἀστεροπῆτι κεραυνῷ* bezieht Delatte ebd. 125 auf den sich auch bei Pythagoreiern findenden Glauben, daß die Seelen im Blitz zur Erde niedersteigen. Allines Erklärung der Worte *χαῖρε παθὼν τὸ πάθημα* als auf das Trinken aus der heiligen Quelle gehend bestreitet Delatte; zweifelnd denkt er bei *πάθημα* an die Seelenreise. — Wyß, Die Milch im Kult der Griechen und Römer (RV. u. V, XV_{II}, 1914,) 53 f. erklärt die Formel *ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον* daraus, daß der Neophyt als neugeboren galt und die Milch als Nahrung der Säuglinge zum *φάρμακον ἀθανασίας* wurde. In einer gründlichen Leidener Dissertation unterscheidet Jan Wieten, De tribus laminis aureis quae in sepulcris Thurinis sunt inventae (1915), eine obere (IG XIV, 641, 1) und eine untere (ebd. 2 und 3) Stufe der Mysten; jene soll der Klasse der Epopten entsprochen haben, die Mitglieder hießen *ἔριφοι*. Das Fallen in die Milch wird auf das Wunder der Auffindung von Milchströmen in den Bakchischen Kulten bezogen, das Wieten ansprechend erklärt, das aber einem andern Gebiet

des Dionysoskultus angehört und auch nur vom weiblichen Personal, den Mainaden, vollzogen wird. Die mystischen *θίασοι* Unteritaliens sollen aus pythagoreischen Vereinigungen hervorgegangen sein, die sich durch die Aufnahme von kretischen, über Sparta nach Unteritalien gelangten dionysischen Kulten in der zweiten Hälfte des 5 Jhs. umgestaltet hatten. Beziehungen zu Kreta scheinen in der Tat vorhanden, aber sie sind schwerlich so alt, wie Wieten glaubt. Den orphischen Charakter der *θίασοι* bestreitet er (s. dagegen Kern, Hermes LI, 1916, 556, der aber zugibt, daß das Verhältnis zwischen Orphikern und Pythagoreiern genauer untersucht werden muß) ebenso, wie daß die Verse aus einem größeren Gedicht stammen. — A. Olivieri, Lamellae aureae Orphicae (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, herausgeg. von H. Lietzmann 133, Bonn 1915) versucht eine Art Stammbaum der verschiedenen Exemplare aufzustellen, vgl. dagegen Berl. Phil. Wochenschr. XXXV, 1915, 1585 f. Die Goldplättchen im Museum von Neapel hat Olivieri selbst studiert, Puccetti hat neue Nachbildungen gegeben. Ein wesentlich anderer Text, ist, wie zu erwarten war, nicht gewonnen worden. — O. Kern, Herm. LI, 1916, 555 folgert aus dem Vers des Täfelchens von Petelia (IG XIV, 638, 8), daß der Myste sich trotz seiner Abstammung auch von Gaia doch als *οὐράνιος* den *χθόνιοι πρόγονοι* (Orph. *ὕμν.* 37, 8) entgegenstellt. Ebd. LII, 1917, 475 erklärt er in diesem Sinn das Epigramm von Phaistos (Mon. ant. RAL XI, 1901, 542 ff.) *καὶ οἳ γονεὰν ὑπέχονται* „die ihren Adel (ihre Abstammung von Uranos) nachweisen können".

Kultlieder und Gebete.

Auch für die Religionsgeschichte wäre es nicht unwichtig, wenn Th. Fitz Hugh, Proc. Am. phil. Ass. XLIV 1913, S. XXV das *elische Kultlied auf Dionysos* (Athen. XI 51, S. 476 a) aus metrischen Gründen mit Recht für sehr alt erklärt. — Bei Palaikastro im östlichen Kreta ist eine im 2./3. Jh. n. Chr. gesetzte Inschrift gefunden, die einen *Hymnos auf den Zeus κοῦρος* und die Kureten enthält. Vgl. Bosanquet, Brit. Sch. Ath. XV, 1908/9, 339 ff.; Murray ebd. 357 ff.; Jane Harrison, Themis S. 3 ff.; Aly, Philol. LXXI, 1912, 469 ff.; Latte, RV u. V, XIII, 1913, 21; W. M. L. Hutchinson, Class. Rev. XXVII, 1913, 132 ff.; Poerner, Diss. Hal. XXII, 1913, 264 ff. Gegen J. Harrisons Vermutung, daß der Hymnos eine Tribal initiation as a New Birth und der größte Kuros das Samtgegenbild der eingeweihten, jungen Leute sei, der sich später zu einem Jahresgenius entwickelte, er-

klären sich Hutchinson und Latte, welcher meint, daß es sich um einen Befruchtungszauber zu Anfang des Frühlings handele, und die Worte *θόρε δ' ἁμῖν ἐς δέμνια* so deutet, daß Zeus gebeten wird, ut insiliat frugibus, quasi compleat illas felicesque reddat praesentia sua. Aly versteht den Hymnos als die Übertragung der orphischen Vulgata auf den im Anschluß an Olympia völlig in griechische Form gekleideten Zeuskult, der so zu dem altmystischen Idakult in Widerspruck getreten sei. — Von dem *Hymnos auf Asklepios* hat sich ein neues Exemplar in Erythrai gefunden; danach stellt v. Wilamowitz-Moellendorff, Abh. BAW 1909 hist. phil. Cl. II 43 den Hymnos wieder her. Akeso, die bei Makedonios und in den Kopien von Ptolemais und Athen steht, fehlt in Erythrai; sie kommt auch in der Literatur nur bei Suid. *Ἠπιόνη* vor. Makedonios hat nach v. Wilamowitz den Hymnos überarbeitet. — Den delphischen Hymnos des Aristonoos auf Hestia ergänzt mit Br. Keil und Maas Pomtow, Berl. Phil. Wochenschr. XXXII, 1912, 1395 ff. — Anhangsweise sei schließlich Fr. Brauns Dissertation über die *Hymnen bei Nonnos* von Panopolis, Königsberg 1915 erwähnt.

G. Appel, De Romanorum precationibus, RV u. V, VII 2, Gießen 1909 stellt im ersten Kapitel die inschriftlich oder bei Schriftstellern erhaltenen Gebete zusammen. Der Hauptteil dieses Kapitels enthält die, wie der Vf. meint, echt römischen Gebete, d. h. hauptsächlich die in Prosa überlieferten, und zwar zunächst die öffentlichen sowohl im Kriege wie im Frieden angewendeten (8 ff.), dann die nur auf den Krieg (12 ff.) oder nur auf den Frieden (16 ff.) bezüglichen. Es folgen (19 ff.) die Privatgebete, und zwar zunächst solche von religiösen Verbänden, den fratres Arvales und den Saliern (27), dann die von einzelnen (27 ff.). Im Anschluß daran werden S. 43 ff. auch die formulae magicae aufgezählt. Anhangsweise wird (47 ff.) ein nach dem Anfangsbuchstaben der zitierenden Schriftsteller geordnetes Verzeichnis der bei Dichtern und derjenigen in Prosa überlieferten Gebete gegeben, die nach der Meinung des Vfs. sich als Nachahmungen griechischer Originale verraten. Das zweite Kapitel (53 ff.) ist überschrieben: De precationum Romanorum sermone, handelt aber über die Sprache nur in seinem Mittelstück (75 ff.), während der Anfang die Gelegenheiten, bei denen die Griechen zu beten pflegten, und der Schluß 164 ff., die durch den Gebrauch abgenutzten Gebete (precationes, quae quidem sint velut usu detritae, dum aut verba omittuntur aut forma parenthetica vel hypotactica adhibetur) aufzählen. Das dritte

Kapitel (184 ff.) handelt über die Haltung, welche die Römer beim Gebete einnahmen und die zum Gebet gehörigen Riten. In der zusammenfassenden Schlußfolgerung unterscheidet Appel in der Geschichte des römischen Gebetes 5 oder 6 Perioden: in der ersten sollen die Götter durch Zauberei; in der zweiten durch einen Rechtsakt gezwungen werden, die Bitte zu erfüllen; in der dritten treten die Menschen den Göttern wie Vorgesetzten gegenüber; in der vierten sehen sie die Allmacht der Götter ein; in der fünften haben die Philosophen gelehrt, daß nur Wesentliches und wahrhaft Gutes wie körperliche und geistige Gesundheit von den Göttern erbeten werden dürfe; zugleich aber dringen sechstens in die Gebete Wendungen ein, in denen das Vorhandensein der Götter bezweifelt wird. Appel hat reichhaltigen Stoff zusammengetragen, aber nach äußerlichen Einteilungsgründen geordnet, die weder eine bequeme Übersicht ermöglichen noch zu wichtigen neuen Ergebnissen führen. — Grienberger, Indog. Forsch. XIX, 1906, 140 ff. hält das *Arvallied* nicht für sehr alt, es enthält nach seiner Ansicht bäuerliches Latein aus dem Anfang des 3. Jhs. mit deutlichen vulgären Formen und einigen archaistischen Anklängen. „Vermutlich ist es von eben jenen Landleuten entlehnt, denen das Fest der Ackerlustration durch die aus vornehmen Kreisen stammenden römischen fratres arvales einmal abgeborgt wurde". — Danielsson, Sertum philologicum C. F. Johannsson oblatum 1910, S. 96 hält den Text des Arvalliedes für sprachlich verwahrlost. Als Augustus den verfallenen Kult erneuerte, soll man kein gutes Exemplar des uralten Liedes mehr besessen haben.

Zaubertexte.

Die attischen Verfluchungstafeln bespricht W. Rabehl, De sermone dafixionum Atticarum, Berl. Diss. 1906 zwar hauptsächlich von der sprachlichen Seite, bringt aber dabei zugleich Beiträge auch für die religionsgeschichtliche Würdigung dieser Texte, von denen er die meisten mit Wilhelm noch in das 4. Jh. v. Chr. setzt. Die Verfluchungen selbst sind zwar sehr alt, sie wurden aber nach Rabehl 7 ursprünglich nicht aufgeschrieben, sondern unter magischen Zeremonien gesprochen. Um des unglücklichen Vorzeichens willen ist die Schrift der Defixiones bisweilen linksläufig, aber deshalb braucht die Sitte der schriftlichen Aufzeichnung nicht in die Zeit hinaufzureichen, da man von rechts nach links schrieb. — Rätselhafte Inschriften auf Abraxassteinen erklärt Monceaux, Bull. soc. antiqu. Fr. VII vii, 1907, 224 aus dem Hebräischen. — Über den

an Odyss. λ 46 angeschlossenen Zaubergesang Pap. Oxyrh. 412 (Grenfell-Hunt III 36 ff.) handelt Wünsch, Arch. f. Religionswiss. XII, 1909, 2 ff. Er unterscheidet zwei Stufen der Interpolation, von denen die ältere noch an Homer selbst anknüpfe und homerische Verse verwende, während die jüngere, vielleicht aus dem 2. Jh. n. Chr., auch ägyptische Götter anrufe. Einen Nachtrag dazu bringt E. Schmidt ebd. XIII, 1910, 624. Das Zauberwort *Ἀβλαναθαλβα* soll verdreht sein aus *Ἀβλαναθα* „Vater komm' (zu) uns", damit das Wort von hinten und vorn gleich (?) gelesen wird. — Drei neue Fluchtafeln auf Blei veröffentlicht Wünsch ebd. XII, 1909, 36 ff., zwei neue tunesische Defixiones Audollent, Bull. arch. du comité des trav. histor. 1910, 137 ff. — In den Inschriften des pergamenischen Zaubertisches will Lehmann-Haupt, Klio X, 1910, 395 *Λουλου ζαρζαρκαθ* aus dem Babylonischen deuten: „sie mögen angerufen werden". — Die beiden lateinischen Beschwörungen, die im Anschluß an botanische Opuscula erhalten sind und die zu archaisierenden Senaren zurecht emendiert zu werden pflegen, gibt Norden in der Festschr. des Schles. Vereins f. Volksk. 1911, 517 ff. neu heraus. Zu ändern ist in Wahrheit wenig; der ersten Beschwörung liegt ein in der ersten Hälfte des 3. Jhs. n. Chr. entstandenes Gedicht an Tellus zugrunde, das weit später von einem der Technik des Senars bereits unkundigen christlichen Schreiber umgearbeitet und zu dem dann die zweite Beschwörung, die precatio omnium herbarum frei hinzugedichtet ist. — Im großen Pariser Zauberpapyros 574 sind Hymnen auf Helios (*Z* 433 ff., auch in mehreren andern magischen Papyrus erhalten), Aphrodite (2903) und Selene (2242) überliefert, die ein Schüler von R. Wünsch, Kuster, De tribus carminibus papyri Parisinae magicae, Diss. Königsb. 1911 erläutert. Er versucht die „orphischen" und die „magischen" Bestandteile der Hymnen zu scheiden, zu jenen rechnet er (S. 55) im Helioshymnos v. 1—10, 24—27, im Aphroditehymnos (S. 81) v. 23—26. — Wünsch selbst hat in Lietzmanns Kleinen Texten 84, Bonn 1912 u. d. T. „Aus einem griechischen Zauberpapyrus" die in derselben Handschrift Z. 2441 ff. vereinigte Sammlung von Zaubereien (meist Liebeszauber) mit sehr eingehenden Anmerkungen herausgegeben und über eine in Werden begriffene Gesamtausgabe der griechischen Zauberpapyri in den Act. du IV. Congr. internat. d'hist. des relig., Leiden 1913 berichtet. Eine Aufzählung der 25 bis 1911 bekannten Texte gibt Kuster a. a. O. S. 1 ff. — Die „milesischen Worte" *βεδυ, ζαμψ* usw. (Klem. *στρ.* V, 8, 48, S. 359 6 St.) enthalten gerade zwei voll-

ständige Alphabete, scheinen aber doch wirkliche Wörter zu sein, die Sturtevant, Class. Phil. VIII, 1913, 334 z. T. zu erklären versucht.

Schriften von Antiquaren und Theologen über den Kult.

W. Rowoldt, Librorum pontificiorum Romanorum de caeriminiis sacrificiorum reliquiae, Diss., Halle 1906 erklärt im ersten Teil dieser Wissowa gewidmeten Dissertation (S. 1—36) das Wesen der Libri oder Commentarii pontificii und verfolgt dann ihre Spuren bei den einzelnen späteren Schriftstellern, besonders bei Varro, Verrius, Plinius, Gellius, Servius, dessen Interpolator er mit Recht nicht, wie Kretzer, De Romanorum vocabulis pontif., Diss. Straßburg 1903 wollte, aus Macrobius, sondern aus dessen Quelle schöpfen läßt. Daß die Libri pontificii auch die sacrificia iuris Graeci berührten, wird von Rowoldt S. 7 bestritten. Sie sind wegen ihrer vielen veralteten technischen Ausdrücke früh unverständlich geworden und bedurften der Erklärung, der sich zuerst Aelius Stilo unterzogen zu haben scheint. Von ihm hängen Varro und Verrius Flaccus (S. 17 ff.), die deshalb oft übereinstimmen, ab. Das zweite Kapitel enthält eine Sammlung der Bruchstücke. — Phil. Ehrmanns Untersuchung, De iuris sacri interpretibus Atticis (RV u. V, IV 3), Gießen 1908, wird mangels einer geeigneteren Stelle hier genannt, obwohl sie in ihrem Hauptteil nicht literarische Werke, sondern die Grundlage solcher, die Auslegungen der ἐξηγηταί und diese selbst, die bisher nur gelegentlich meist im Anschluß an Inschriften behandelt waren, erörtert. Wesentliches Material boten die delphischen Inschriften, die u. a. die Unterscheidung zweier Klassen von Exegeten, derer aus dem Geschlecht der Eupatriden und der eumolpidischen, ergaben. — C. O. Thulin, „Die etruskische Disziplin“ behandelt in II, 1906 die Haruspicin, in III, 1909, S. 1 ff. die Ritualbücher. — A. Tresp, der schon in seiner Königsberger Diss., Scriptorum de rebus sacris Atticis fragmenta 1910 gesammelt hatte, will in seiner umfassenderen, L. Deubner gewidmeten Untersuchung „Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller“ (RV u. V, XV 1, Gießen 1914) eine Vorarbeit für die so nötige neue Sammlung der Fragmenta historicorum Graecorum geben; das Thema ist glücklich gewählt, da die Müllersche Sammlung gerade bei den Kultschriftstellern besonders unvollständig ist. So gelingt es Tresp nicht weniger als 38 dort fehlende Bruchstücke beizubringen; von den übrigen werden viele vollständiger oder in berichtigter Fassung gegeben. Die Literaturgattung er-

wächst aus den in den Tempelarchiven niedergelegten Opfervorschriften und diente (S. 5) zunächst praktischen, erst später auch wissenschaftlichen Zwecken. Schon um die Mitte des 5. Jhs. schrieb Pherekydes über die Opfer an Dionysos, sonst treten einzelne Verfassernamen erst gegen Ende des 5. Jhs. in Athen hervor. Mit den Atthidographen berühren sich die sakralrechtlichen Schriftsteller zwar, doch stützen sich die *Ἀτϑίδες* mehr auf die in den Händen der Beamten befindlichen Archontenlisten. Neben der sakralrechtlichen Literatur gab es eine besonders in alexandrinischer Zeit blühende sakralantiquarische. — Tresp gibt zunächst die Bruchstücke der attischen, dann die der übrigen Schriftsteller. — Von den einzelnen Autoren ist namentlich *Varro* auch in der Berichtsperiode mehrfach behandelt worden. H. Willemsen, De Varronianae doctrinae apud fastorum scriptores vestigiis, Bonn. Diss. 1906 faßt die auf den Festkalender bezüglichen Bruchstücke ins Auge. Daß die Hauptquelle Censorin ist, wird gegen erhobene Zweifel sicher gestellt; auch Verrius Flaccus hat nach Willemsen in seinen Angaben über das römische Jahr und die Monate Varros Antiquitates benutzt. Ovid schöpft in den Fasti außer aus Varro auch aus von ihm unabhängigen Fasti, die den inschriftlich erhaltenen ähnlich waren. — Nach Sihler, Proc. Amer. Phil. Soc. XL, 1909, S. LXXXVII gibt Macrob., wo er längst untergegangene heidnische Kulte im Präsens beschreibt, wörtliche Zitate aus Varro, dem er auch in der Auslegung der Göttermythen nahesteht. Die Annahme scheint mir bedenklich. Freilich sprechen auch byzantinische Schriftsteller bisweilen von altgriechischen Kulten in Präsens, aber Macrobius, der den Anschein erwecken will, als gebe er Gespräche von Zeitgenossen wieder, läßt sich mit ihnen nicht vergleichen: da er doch über den Untergang wichtiger Kulte unterrichtet sein mußte, scheint mir die Voraussetzung unumgänglich, daß die von ihm als bestehend geschilderten Zeremonien wirklich noch wenigstens insgeheim von Anhängern des alten Glaubens geübt wurden, jedenfalls noch nicht so lange untergegangen waren, daß sie nicht als noch der Gegenwart angehörig bezeichnet und als nur zeitweilig unterdrückt betrachtet werden konnten. — Im übrigen kann für die Varronische Literatur auf Mras ⟨*o. CXLII, 1909, 94 ff.*⟩ verwiesen werden. —

Mythographische Literatur.

Bethes Annahme eines großen wissenschaftlichen Handbuches, das, in alexandrinischer Zeit verfaßt, mit seinen zahlreichen Varianten nicht allein die Grundlage für fast alle späteren mytho-

graphischen Angaben, sondern auch Quelle für viele dichterischen Darstellungen gewesen sei, hat sich in neuerer Zeit immer deutlicher als irrig herausgestellt. Sie wird geradezu ausgeschlossen in den Fällen, wo ein Mythograph, wie es z. B. Diod. IV 64 für einen großen Teil der Oidipussage tut (Robert, Oidip. I 547), lange Zeit hindurch einer und derselben Quelle folgt, die bei den übrigen Mythographen mit den andern zusammen gearbeitet ist; denn die Grundlage der ganzen Hypothese bricht zusammen, wenn das vorausgesetzte „Handbuch" eine Sammlung von ὑποθέσεις war, aus der erst später die einzelnen Exzerpenten sich einen zusammenhängenden Bericht schufen. — Weiter, als er es sich selbst eingesteht, entfernt sich Goedel, De poetarum Graecorum epicorum, lyricorum, tragicorum apud mythographos memoria, Diss. Halle 1909 von Bethe. In gründlicher Darlegung wird gezeigt, daß bei den späteren Mythographen zwar häufig Quellenvermischung eintritt, daß aber namentlich bei Apollodor (Goedel, S. 14), wo erhaltene Dichter benutzt sind, dem Verfasser auch deren Wortlaut vorlag. Oft scheint der Dichter mit einem Kommentar (oder, weniger wahrscheinlich, dieser statt des Dichters) gelesen zu sein: so erklärt sich die Übereinstimmung der Mythographen mit der ältesten Scholienmasse und auch untereinander, wie z. B. (S. 20 ff.) zwischen Apollod. ep. 7 und Hyg. f. 125 f., die den Inhalt der Odyssee wiedergeben. Aus dem Kommentar entnehmen Apollodor ep. VII 16 und Hyg. f. 125 nach Goedel, daß Odysseus das *μῶλυ* in den Becher wirft (was freilich sehr nahe liegt und auch ohne Kommentar leicht gefunden werden konnte), ebenso die halbe Vogelgestalt der Sirenen (Apoll. ep. VII 18; Hyg. f. 125, S. 103, 20 B., Goedel S. 26 f.). Diese und viele ähnliche Fälle sprechen gegen, nicht für die Annahme des mythographischen Handbuchs, die doch den Sinn hatte und auch allein haben konnte, daß sich innerhalb der mythographischen Literatur unbeschadet einzelner Abweichungen die Überlieferung nach der literarischen Form und auch ihrem Inhalt nach wesentlich gleich blieb, weil ein großes, die ganze Literaturgattung beherrschendes Werk den später zwar verschieden verkürzten, aber wenig vermehrten Stoff gesammelt hatte. Diese Annahme wird wesentlich eingeschränkt, wenn die mythographischen Handbücher so stark auch aus andern Quellen, nämlich den Dichtungen selbst und deren Kommentaren schöpfen. Und doch hatten die mythographischen Schulbücher wahrscheinlich auch noch andere Vorlagen. Die Übereinstimmung in der Reihenfolge der mythischen Begebenheiten, mit der noch jetzt bisweilen die Annahme eines

immer benutzten, aber nie zitierten Handbuches begründet wird, erklärt sich auch ohne diese Annahme. Schon die alten Heldenlieder hatten eine gewisse mythische Chronologie geschaffen, von der auch die folgenden Schriftsteller nicht abgehen konnten; und wo sie noch nicht vorlag, mußte sie sich später einstellen, als es galt, die ganze mythische Geschichte im Zusammenhang zu erzählen. Ebenso mußte sich, indem jedes Schulbuch sich mehr oder weniger an seine Vorgänger anschloß, nach und nach auch eine gewisse Gleichförmigkeit in der Aneinanderknüpfung herausbilden, vergleichbar etwa der Konstanz, mit der sich die Lehre in unsern Schulbüchern fortpflanzt, auch wenn kein größeres wissenschaftliches Werk vorliegt und sogar dann, wenn ein solches den Stoff anders gruppiert.

Was die einzelnen mythographischen Schriften anbetrifft, so geht die *Tabula Iliaca*, deren Inschriften Mancuso, Rendic. RAL XIX, 1910, 932 ff. neu herausgegeben hat, nach Taccone, Riv. fil. cl. XXXVIII, 1910, 515 ff., der auf die Totenklage der Thetis um Achilleus mit einer Nereide und einer Muse (nicht mit zwei Musen, wie früher angenommen wurde) hinweist, unmittelbar auf das kyklische Gedicht, nicht auf ein mythologisches Handbuch zurück. — Die wertvollen mythographischen und sakralgeschichtlichen Scholien zu *Οἰδ. ἐν Κολ.* sind, wie Joh. Richter, Wien. Stud. XXXIII, 1911, 37 ff. gegen v. Wilamowitz behauptet, fast unveränderte Auszüge aus Didymos. — Die Zuverlässigkeit der Subscriptiones in den Homerscholien wird nach Robert, Herm. LII, 1917, 308 durch eine Prüfung der Pherekydeischen Melampussage (sch. Od. *ο* 225) und der auf Bakchylides und Hesiod zurückgeführten Europasage (sch. Il. *M* 292) bestätigt. In der Tat scheint die Echtheit der Subskriptionenangaben im allgemeinen vorausgesetzt werden zu dürfen, jedoch mit der Einschränkung, daß einzelne Züge aus andern Sagenfassungen in diese oft durch viele Hände gegangenen Berichte eingedrungen sein können. — Ähnlich steht es mit den Quellenangaben bei Parthenios und Antoninos Liberalis. Bethes Vermutung, daß die Verfasser selbst die von ihnen ausgezogenen Dichtungen bezeichneten, ist fast allgemein aufgegeben. Nach Hartmann, Untersuch. über die Sag. v. Tod des Odyss. S. 183 f. rühren sie von einem Scholiasten her, der zwar ohne zu schwindeln, aber ohne genaue Kenntnis der von ihm zitierten Werke die Quellen angab, so daß aus den Zitaten in der Regel nicht Parthenios' und Antoninos' wirkliche Quelle, sondern nur der ungefähre Inhalt der zitierten Schrift zu entnehmen ist. Ähnlich hatte schon Hercher geurteilt, und dasselbe Ergebnis stellt

sich für die ὑποθέσεις des epischen Kyklos heraus. — Auch v. Wilamowitz, Berl. Kl.-T. V[1] 24 schreibt die Quellenangaben, die sich über den einzelnen Abschnitten der genannten beiden Mythographen finden, einem Gelehrten zu, der sich nach Kräften bemühte, die wirklichen Vorlagen ausfindig zu machen; er schließt aus der Gleichartigkeit des Verfahrens, daß alle diese Angaben auf denselben Grammatiker zurückgehen, der, falls nicht etwa Antoninos den Parthenios fortsetzte, schon beide Autoren vereinigt vorfand (oder selbst zusammen herausgab). — Von den übrigen Mythographen weichen sowohl die Berichte des Parthenios und Antoninos selbst meist erheblich ab, und auch die in den Quellenangaben zitierten Schriftsteller sind dort nur ausnahmsweise benutzt, daraus schließt W. A. Baehrens, Studia Serviana I, Gent 1917, S. 43, einer der wenigen Gelehrten, die noch an das große wissenschaftliche mythographische Handbuch glauben, daß dieses zur Zeit des Parthenios vielleicht noch nicht vorhanden war.

Die *lateinischen* Mythographen hat der Berichterstatter im Anfang seiner Geschichte der Mythologie behandelt, der 1914 gedruckt, dann infolge des Kriege zurückgestellt ist, aber beim Erscheinen dieses Jahresberichtes voraussichtlich in den Händen der sich dafür Interessierenden sein wird. Mit Rücksicht darauf, daß es sich fast ausschließlich um mittelalterliche Schriftsteller handelt, die nur noch mittelbar, als Fortsetzung mit den antiken Mythographen zusammenhängen, verweise ich auf diese Darstellung und begnüge mich hier, auf F. Keselings Dissertation, De Mythographi Vaticani secundi fontibus, Halle 1908, hinzuweisen, der den „Mithologiarius" ähnlich behandelt wie R. Schulz in einer andern Haller Dissertation (1905) die Quellen des ersten vatikanischen Mythographen. Eine von Keseling verglichene Wiener Handschrift gehört dem 15. Jh. an; älter ist der Vaticanus, der nach Maaß aus dem 10., nach Mai aus dem XI. oder XII. Jh. stammt: das ist das einzige Datum zur Bestimmung eines Termins ante quem, noch unsicherer ist die Festsetzung eines frühesten Punktes, da die Übereinstimmung mit Isidor und den Scholien, namentlich zu Vergil und Statius, sich ebensowohl aus einer Benutzung von deren Quelle als — was Keseling vorzugsweise in Betracht zieht — von ihnen selbst erklärt. Das Verhältnis dieser Mythographen zu den Scholien, die wenigstens für Vergil in ihrem älteren Kern auf antike Kommentare zurückgehn, und das der verschiedenen Scholien zueinander ist überhaupt noch recht dunkel.

K. Barwick, Philol. LXX, 1911, 106 ff. gelangt zu dem

Ergebnis, daß der sogenannte Interpolator Servii (der Servius Danielis) ursprünglich einen eigenen Vergilkommentar bildete, der aus älteren Kommentaren Stücke entlehnte, die ein irischer Mönch im 7. Jh. mit dem sogenannten echten (kleinen) Servius verband, und daß — ebenfalls in Irland — durch eine Kompilation aus diesem und Philargyrius die Berner Scholien entstanden, die später in einigen Handschriften mit dem vereinigten Danielschen und kleinen Servius verbunden wurden. Mir scheinen in dem sogenannten Interpolator mindestens zwei verschiedene Massen unterschieden werden zu müssen: die eine enthält Stücke eines Kommentars, von dem auch der „echte" Servius einen Auszug bietet, die andere, weit wertvollere, überhaupt das Wichtigste, was von der lateinischen exegetischen Literatur erhalten ist, stimmt z. T. wörtlich mit dem überein, was bei Macrob. dem Servius in dem Mund gelegt wird. — Über den religiösen Glauben des Servius und des sogenannten Interpolator, die von ihm nicht geschieden werden, handelt Sihler, Amer. Journ. Phil. XXXI, 1910, 6 ff. Die neoplatonischen Elemente werden hervorgehoben, doch soll Serv. in der Annahme philosophischer Ideen bei Vergil nüchterner sein als Macrobius. W. A. Baehrens, Studia Serviana ad litteras Graecas atque Latinas pertinentia (Veröffentlichungen der Genter Univ. I), Gent 1917 will nachweisen, daß die bei dem großen und kleinen Servius überlieferten Verwandlungsgeschichten durch die Vermittlung wahrscheinlich des Donatus aus einem Vergilkommentar stammen, der Auszüge aus dem von Baehrens angenommenen ⟨*o. 299*⟩ großen mythologischen Handbuch mit Angaben hauptsächlich Varros verschmolzen habe.

Der mythologische Roman.

Euemeros wollte, wie Jacoby, R.E. VI, 952 ff. zu zeigen versucht, den alten Götterglauben nicht zerstören — das wäre überflüssige Mühe gewesen —, sondern nur seine Entstehung zeigen. Während die früheren Historiker sich darauf beschränkten, die Geschichte der Heroen und derjenigen Götter zu pragmatisieren, deren ursprüngliche Menschlichkeit anerkannt war, hat Euemeros (968 f.) unter dem Einfluß ägyptischer Theologeme die Methode auf die oberen Götter angewendet und zur Erklärung jenes philosophischen Problems benutzt. Charakteristisch für ihn soll sein, daß die Vergötterung von den Machthabern selbst ausging, was freilich in den doxographischen Berichten nicht hervortrete (964). In der Rahmenerzählung scheint Euemeros (958) nicht nur poetische, sondern wirkliche Täuschung beabsichtigt zu haben. Pan-

chaia läßt sich zwar geographisch nicht fixieren, ist ein Nirgendsland, aber anderseits so nüchtern und rationalistisch geschildert, daß man immer wieder versucht hat, es einem wirklichen Lande gleichzusetzen. — An Jacoby schließt sich im wesentlichen an Kaerst, Gesch. d. hellenist. Zeitalters II 1, 226 ff. Er betont noch stärker die didaktische Tendenz, die sich namentlich in der Schilderung der staatlichen und sozialen Ordnung auf Panchaia bekunde, lehnt aber die Annahme einer Übertragung der ägyptischen *θεολογούμενα* des Hekataios von Teos ins streng Griechische ab. Den Gedanken, daß die Schrift eine satirische Tendenz habe, verwirft er (229) nicht ganz, warnt aber vor ihrer einseitigen Betonung. Damit aber hebt Kaerst nur das Problem hervor, ohne es zu lösen, denn schon eine bloß teilweis sich zeigende Satire ist mit dem vermuteten didaktischen Zweck unvereinbar. Noch stärker tritt der Widerspruch bei Jacoby hervor, nach dem Euemeros in der Rahmenerzählung nicht nur poetische, sondern auch wirkliche Täuschung beabsichtigt zu haben scheint. So häufig antike Philosophen, auch als die wissenschaftliche Darstellungsform sich längst durchgerungen hatte, auf die alte mythische oder sonstwie phantasievolle Einkleidung zurückgriffen, so unerhört wäre in der Zeit des Euemeros eine diesem Zweck dienende Fälschung. Jacoby scheint zu seiner Vermutung erstens durch Zeugnisse namentlich zwei des Kallimachos bestimmt worden zu sein, von denen aber das wahrscheinlich ältere *ὕμν.* I 8 f. gar nicht auf Euemeros geht, während das andere (fr. 86), soweit sich bei dem Fehlen des Zusammenhanges urteilen läßt, nichts weiter enthält als einen Protest gegen die Vermenschlichung des Gottes. Zweitens gründet sich Jacobys Urteil, wie es (958) scheint, auf der nüchternen alles Wunderbare fernhaltenden Schilderung von Panchaia; die sich aber aus dem rationalistischen Charakter des ganzen Werkes genügend erklärt. Diesen Widersprüchen entgeht nur, wer in der Umformung des überlieferten Göttermythos in einen hellenistischen Roman die eigentliche Absicht des Dichters, die philosophischen Lehren aber als Zutaten ansieht, die sich teils aus dem Hauptzweck der Dichtung von selbst ergaben, teils aber in der hellenistischen Denkweise begründet waren. Indem Euemeros den Mythos den Anschauungen seiner Zeit entsprechend umformt, verfährt er im Grunde gar nicht anders als die alten Mythendichter; nur ist die Wirkung viel stärker, weil die Grundlage, auf welcher der Mythos beruhte, zusammengebrochen und dadurch ein Bruch in der Überlieferung eingetreten war, ähnlich dem, der erfolgte, als die alten Legenden

der Heiligtümer in Heldensage umgeformt wurden. Wird ein Stoff aus einer Stillgattung in eine niedere übertragen, so entsteht eine Parodie. Komische Gegensätze können nicht ausbleiben, weil die niedere Kunstform mit dem höheren oder wenigstens bisher in edlerer Gestalt bekannten Inhalt in Widerspruch steht. Weil aber dieser nicht nur in eine andere Form gegossen und mit neuen Gedanken erfüllt werden soll, sondern zu diesem Zweck auch materiell geändert werden muß und keine Erfindung ganz unabhängig vom Erlebten und Wahrgenommenen ist, so spiegeln sich in den Mythen des Euemeros, gleichviel, ob dieser es wußte und beabsichtigte oder nicht, Zeitereignisse. Bei seinem Zeus, der von Griechenland auszog, sich überall als Gott begrüßen ließ und im fernen Orient begraben liegt, muß Alexandros mindestens insgeheim schon dem Euemeros vorgeschwebt haben. Gar nicht anders verfuhren die Dichter der Heldensage, wenn sie die frommen Männer, von denen die alten Legenden erzählten, zu Kriegshelden machten, in denen sich die Taten ihrer Abkömmlinge reflektieren. Nur dient im ernsten Heldenlied eine solche Spiegelung der Verherrlichung sowohl des Ahnen wie des Nachfahren; im Roman muß der leichte Spott, mit dem die Götter bedacht werden, auch auf die irdischen Machthaber fallen, die zu jenen das Vorbild abgaben. In diesem Sinn also steht die *ἱερὰ ἀναγραφή* auch der eigenen Zeit satirisch oder wenigstens, da ihre Widersprüche ruhig hingenommen werden, humoristisch gegenüber. Aber nicht um diese Widersprüche aufzuzeigen, hat Euemeros gedichtet, sondern um die Mythen so zu erzählen, wie sie ihm erschienen.

Wie Euemeros und seine zahlreichen Nachfolger unterscheidet sich auch *Ptolemaios Chennos* nicht prinzipiell, sondern nur dem Grade nach — allerdings in hohem Grade — von den ihm immer entgegengestellten echten Mythendichtern. Schon diese schufen neue Mythen. indem sie Angaben früherer Dichtungen durch freie Erfindungen kombinierten; der Unterschied ist nur der, daß ihnen der neue Mythos nur die Form war, in die sie die eigenen Empfindungen gossen, während es den prosaischen Mythenbildnern der Kaiserzeit vor allem auf die Neuheit und Seltsamkeit des von ihnen geschaffenen Mythos ankam. A. Chatzis, Der Philosoph und Grammatiker Ptolemaios Chennos, Leben, Schriftstellerei und Fragmente (mit Ausschluß der Aristotelesbiographie) I. Einleitung und Text (Stud. zur Gesch. u. Kult d. Altert. VII 2), Paderborn 1914, zeigt, daß Hercher, dem sich viele, z. B. Crusius und Diels, angeschlossen haben, mit Unrecht den Ptolemaios als Schwindler

bezeichnete. Chatzis wirft ihm nur Mangel an Kritik und Sorglosigkeit in bezug auf die Auswahl und Benutzung seiner Quellen vor. Aber auch dieser Vorwurf bedarf m. E. noch der Einschränkung. Ptolemaios standen erlesene Quellen zu Gebot, und er hat aus ihnen singuläre und entlegene Nachrichten im ganzen mit Sorgfalt zusammengesucht; aber sie rein wiederzugeben betrachtete er nicht als seine Aufgabe; er kombiniert sie und schafft so neue Mythenformen. Das bestätigt die Prüfung aller der Stellen, wo wir ihn einigermaßen mit seinen Quellen vergleichen können, z. B. seine Angabe über den Tod des Odysseus, die Hartmann, Unters. über die Sagen vom Tod des Od. S. 169 ff. zwar richtig behandelt, aber sonderbarerweise als Bestätigung von Herchers Urteil bezeichnet hat. Ptolemaios ist deshalb eine ebenso wichtige als gefährlich zu benutzende Quelle; es gilt aus den abstrusen Mythen die oft winzigen, aber fast immer wertvollen Notizen herauszuschälen, die der gelehrte Peripatetiker in seiner reichen Bibliothek gefunden hat. Es ist daher dankbar zu begrüßen, daß Chatzis zum erstenmal die Bruchstücke der *καινὴ ἱστορία* vollständig gesammelt und Photios' Auszug aus den „Neuen Geschichten" auf Grund neuer Handschriftenvergleichung verbessert herausgegeben hat.

Die *übrigen mythologischen Romane* — sie beschäftigen sich großenteils nicht mit den Göttern, sondern mit Heroen — unterscheiden sich von der *καινὴ ἱστορία* hauptsächlich dadurch, daß ihre Verfasser weniger bestrebt oder imstande sind, entlegnere Überlieferungen zu benutzen und deshalb der Phantasie freieren Spielraum gewähren, die bei ihnen freilich hauptsächlich zu dem Zweck wirkt, das, was die Phantasie der alten Dichter geschaffen hatte, wieder zu beseitigen. Sie wollen den Schein erwecken, als seien sie die Quelle eben der Dichter gewesen, von denen sie abhängen, und das ist ihnen nicht ganz mißlungen. — T. W. Allen, Journ. of Phil. XXXI, 1910, 207 ff. will nachweisen, daß Diktys Originalberichte vom troischen Krieg enthält, die dann von den Kyklikern in Verse gebracht wurden. Homers Dichtungen, die einzelne Teile des Kyklos ausschmückten, haben nach Allen wie diese so auch die Prosabehandlung während der Blütezeit zurücktreten lassen; aber sie tauchte wieder auf, als das Publikum zur Kindlichkeit zurückgekehrt war. Lang ebd. XXXII 1912 1 ff. macht dagegen besonders geltend, daß dann Homer sich eine von seiner Quelle abweichende Kultur zu seinem Privatvergnügen erfunden haben müßte. — Ganz wertlos für den Mythologen ist auch die der Kaiserzeit und dem frühen Mittelalter angehörige Literatur, von der wir Proben z. B.

in dem sogen. Dares- und Diktys haben, nicht; aber die in ihnen verwerteten, von der erhaltenen Literatur unabhängigen Angaben, die sie verwendeten, sind seltener und noch schwieriger herauszufinden, als bei Ptolemaios. Die Entstehung der einzelnen Werke wird sich am ehesten feststellen, wenn man sie miteinander vergleicht. Nach einem von F. Huhn hinterlassenen, von E. Bethe Herm. LII, 1917, 613 ff. herausgegebenen und vervollständigten Aufsatz läßt Philostr. ἡρ. 8 S. 174. 3 K den Idomeneus deshalb nicht mit gegen Ilion ziehen, um seinen Knappen Diktys, unter dessen Namen kurz zuvor die uns in schlechter lateinischer Übersetzung und jetzt auch in der schon früher von Noack und Patzig vermuteten griechischen Fassung auf einem Tebtunis Pap. (II, 1907, 9 ff.) bruchstückweise (IV, 9—15) erhaltene Darstellung des troischen Krieges erschienen sei, „unter den Tisch zu wischen". Dieses Buch, das im 13. Jahre Neros in einem knossischen Grabe aufgefunden sein will, soll nämlich nicht vor dem Anfang des 3. Jhs. entstanden sein. Auf etwaige derartige literarische Beziehungen ist gewiß zu achten, aber so einfach liegen die Verhältnisse nicht immer und vielleicht auch hier nicht. Der Tebtunispapyrus mit dem Diktysbruchstück entstammt freilich dem 3. Jh., sein Original aber wird z. B. von Ussani, Riv. fil. cl. XXXVI 1909 1 ff. in das 2., vielleicht sogar 1. Jh. gesetzt. Ist das richtig, so wird die Bekämpfung eines so weit zurückliegenden Autors durch Ptolemaios unwahrscheinlich. — Ihm, Herm. XLIV, 1909, 5 hatte es unententschieden gelassen, ob Diktys aus Philostratos schöpfe oder umgekehrt. — Über Aineias bei Diktys und Dares handelt W. Konopka, De Aenea postvirgiliano, Königsberger Dissert., 1913, 58 ff., über Antenors Geschlecht Scholz, De Antenore et Antenoridis, Breslau, Diss. 1911, S. 7 f., 59 ff., der beweisen will, daß Dares die Geschichte von Antenors Sendung zu Telamon zum Zweck der Rückforderung Hesiones (C. 4 f.) aus Dracontius VIII, 239 ff. oder dessen Quelle schöpfe: ein Zusammenhang der Überlieferung muß in der Tat wohl angenommen werden, aber er liegt vielleicht erheblich weiter zurück. Die anderen Untersuchungen über diese Literaturgattung, deren Bedeutung wahrscheinlich größer war, als die übrigens in verschiedenen Fassungen erhaltenen Reste ergeben, hat bereits Münscher o. ⟨*CIL, 1911, 189 ff.*⟩ besprochen.

Philostratos. S. Katz Zur Mythenbehandlung in Phil.' Heroikos, Primitiae Czernowicienses, Festgr. zur 4. Vers. deutsch. Phil. in Graz, Czernowitz 1909 faßt Philostratos vor allem als Sophisten auf. Daß er den Heroenglauben verteidigt, mag seiner

Weltauffassung entsprechen, hatte aber bei dem Zuge der damaligen Zeit auch den Reiz der Schwierigkeit. Sein erster und hauptsächlichster Zweck war nach Katz, ein aktuelles Thema in geistreicher und amüsanter Weise zu behandeln. Wie der Γυμναστικός und der Dialog περὶ ὀρχήσεως soll unsere Schrift nichts sein als eine Epideixis, bei der die geschickte Beweisführung und geschmackvolle Form wichtiger war als die sachliche Richtigkeit des Resultates. Es finden sich auch Widersprüche; so werden z. B. (S. 118) Heroen und Dämonen von Philostratos zusammengeworfen, aber trotzdem wird (c. II, 2 S. 144, 10 K.) dem Heros Protesilaos ein Dämon zugeschrieben. Dem Mythos selbst steht Philostratos nach Katz (S. 128) ziemlich frei gegenüber, er ändert und modifiziert alles Unglaubliche, der Vernunft Widerstrebende, sowie alles, was der Würde der Heroen abträglich ist. Daß die schriftstellerische Form bei Philostratos wie bei den meisten Literaten seiner Zeit eine Bedeutung hat, die uns fremdartig berührt, hat Katz richtig hervorgehoben; aber er unterschätzt m. E. die Tendenz des kleinen Werkes, die gerade im Zug der Zeit lag und gewiß nicht den Reiz der Neuheit und Schwierigkeit hatte.

Menippos' *Νέκυια* glaubt R. Helm, Lucian u. Menipp, Leipzig-Berlin 1906, 346 ungefähr so wiederherstellen zu können: Menippos selbst kam im Traum oder sonst wie zum Hades, an dessen Eingang die Szene mit dem entlaufenen Sklaven spielte. Nachdem er von Charon übergesetzt ist, der in Homerversen sprach, tat er sich mit dem geistesverwandten Mikyllos zusammen. Er hatte Gespräche mit verschiedenen Toten, welche die Vergänglichkeit alles Irdischen und die Verkehrtheit menschlichen Strebens dartaten. Dies wurde weiter ausgeführt bei dem Prozeß der eben Herabgekommenen und in einer Rede, in welcher Teiresias den Menippos über den Inbegriff aller Weisheit belehrte. In dem Gegenstück, der Himmelfahrt, soll Menippos erdichtet haben, wie er zum Monde emporflog, von wo ihm das Treiben der Menschen in seiner ganzen Kleinheit, Torheit und Bosheit erschienen. Darauf flog er nach Helm weiter zu Zeus, den er durch seine Reden in die Enge trieb. Eine Götterversammlung wurde berufen und der ganze Götterhimmel durch die allzumenschlichen Götter und durch die unaufhörliche Schaffung neuer Götter diskreditiert. Schließlich wurde Menippos irgendwie zur Erde zurückgebracht und ihm die Möglichkeit des Wiederkommens abgeschnitten. Alles dies wird hauptsächlich aus verschiedenen Schriften Lukians erschlossen. Helm glaubt nämlich, daß Lukian, der weder Philosoph noch be-

sonders witzig war, seinen Ruhm fast ausschließlich dem Zufall verdankt, daß der in Rom zwar viel beachtete, aber in Griechenland fast vergessene Menipp in seine Hände fiel, dessen Freigeisterei und Abneigung gegen ernste Philosophie ihm sympathisch waren und dessen Schriften er deshalb auffrischte und aufs neue schmackhaft machte.

Apuleius. K. H. E. de Jong, Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung, Leiden 1909, S. 37 ff., R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen, Vortr. gehalten in dem wiss. Predigerverein f. Els.-Lothringen, Leipz.-Berl. 1910, S. 25 ff., und M. Dibelius, Die Isisweihe bei Apuleius u. verwandte Initiationsriten, Sitzb. Heidelb. AW 1917, IV suchen nach der Darstellung der Isismysterien im XI. Buch von Apuleius' *Metamorphosen* ein Bild von diesen zu zeichnen, Dibelius indem er in den Worten accessi confinium mortis usw. (Apul. XI, 23), die de Jong 237 ff. als eine Vision des Initianten psychologisch verständlich machen will, als ein Symbolon der Mysten zu erklären versucht. Dibelius' Voraussetzung wird durch dle Worte quae, quamvis audita, ignores tamen necesse est nahe gelegt und kann richtig sein, obwohl die übrigen aus dem Altertum überlieferten Erkennungszeichen nicht den symbolischen Sinn der Aufnahmeriten, vielmehr umgekehrt Äußerlichkeiten, die bei diesen vorkommen, mit verhüllenden Worten und nicht ohne Hinweis auf den in sie hineingelegten Sinn andeuten. Dagegen ist die weitere Voraussetzung, auf der alle drei Untersuchungen beruhen, die Annahme, daß die Metamorphosen eine zuverlässige Quelle für Mysterienvorstellungen seien, obgleich fast allgemein geteilt, nur schwach begründet[1]). Den Glauben, daß in den Mysterien der Mensch neu geboren werde, konnte nur derjenige zu der tollen Erfindung benutzen, daß der Grieche Lucius durch die Weihe zum Madaurenser Apuleius geworden sei, der diese Weihen gründlich verspotten wollte. Denn anders ist doch der Prolog des Romans nicht zu verstehen, so viele Versuche auch gemacht sind, dieser scheinbar unmöglichen Folgerung zu entgehen (vgl. die Übersicht bei Ca-

[1] Um größere Änderungen im Druck zu vermeiden, habe ich das Folgende so stehen lassen, wie es vor zwei Jahren der Redaktion eingereicht wurde. Weitergeführt sind die hier niedergelegten Ergebnisse in einer Besprechung der zweiten Auflage von Reitzensteins Mysterienreligionen, die beim Erscheinen dieses Jahresberichtes voraussichtlich gedruckt sein wird (Philol. Wochenschr. 1921).



longhi Riv. di fil. XLIII, 1915, 1 ff.); ein Zweifel ist bei dem klaren Wortlaut der Einleitung und auch schon deshalb nicht möglich, weil in der griechischen Fassung des Romans (Luk. ὄν. 55) der Held sich ebenfalls schließlich dem angeblichen Schreiber, nämlich dem Romanschriftsteller (*ἱστοριῶν καὶ ἄλλων συγγραφεύς*) Lukios von Patrai gleichsetzt. Bei näherem Zusehen erweist sich auch der dann notwendige Schluß, daß das Ende der Metamorphosen nicht auf eine Verherrlichung, sondern auf eine Verspottung der Mysterien hinauslaufe, als keineswegs unwahrscheinlich, vielmehr als schon aus andern Gründen gefordert. Der ganze Roman enthält eine so deutliche Karrikatur des Wunderglaubens, daß noch niemand sich über den aufgeklärten Spötter Lukian gewundert hat, unter dessen Namen die griechische Fassung überliefert ist. So unbegreiflich die stark gepfefferten Stellen sowohl der griechischen wie der römischen Form wären, wenn der Zweck eine Verherrlichung der Isisweihe war, so leicht erklären sie sich, wenn darin verkehrte Zeitrichtungen verspottet werden sollten. Denn die Satire, zumal die antike, nimmt an der Zote, die für einen erbaulichen Zweck weniger geeignet ist, keinen Anstoß; bei Apuleius ist sogar der scheinbar fromme Schluß nach den vorhergegangenen Obszönitäten von verblüffender Komik. Lucius Apuleius, der in seinem stupiden Aberglauben von den schlauen Mysterienpriestern ausgebeutelt wird und schließlich sogar seine Garderobe verkaufen muß, spielt auch eine wenig beneidenswerte Rolle. Das Bedenken, daß Apuleius, der doch selbst in dem Rufe des Aberglaubens und mystischer Neigungen stand und sich in andern Schriften als in viele Mysterien eingeweiht bezeichnet, unmöglich die Wundersucht und die Weihen verspotten konnte, ist (Berl. Phil. Wochenschr. XXXI, 1911, 932) durch den Hinweis auf die Wahrscheinlichkeit entkräftet worden, daß der Roman, der in der maßgebenden Hs. F. keinen Verfassernamen hat, gar nicht von Apuleius herrührte. Diesem scheint ihn zwar schon August. c. d. XVIII 18 zuzuschreiben; allein auch wir würden kaum Bedenken tragen, die Abenteuer, die ein Schriftsteller in einem ihm untergeschobenen Werk — namentlich wenn dessen Bekanntschaft vorausgesetzt wird — wie von ihm selbst erlebt erzählt, als die dieses Autors zu bezeichnen; auch wäre es nicht ohne Beispiel, daß die Satire nachträglich für ein Werk dessen gehalten wäre, gegen den sie gerichtet und dem sie untergeschoben war. Hat Photios *Βιβλ.* 96 b, 11 ff. das Verhältnis von Lukios und Lukianos richtig geschildert, so hat dieser das Werk jenes parodiert; aber der gelehrte Patriarch ist selbst unsicher, und wahrscheinlich war schon

der im Kreise des Photios unter dem Namen des Lukios verlesene Roman eine Parodie (Lukians?), und die erhaltene Schrift ist nur ein Auszug. Wenn R. Reitzenstein, Das Märchen von Amor und Psyche bei Apuleius, Antrittsrede an der Univers. Freiburg, Leipz.-Berl. 1912, S. 55 mit Recht Übereinstimmung zwischen dem einzigen Bruchstück der Milesiaka des Aristeides und seines Übersetzers Sisenna einerseits und dem *Λούκιος ἢ ὄνος* und Apuleius' Metamorphosen andrerseits behauptet, so hat Lukios oder der Parodist das Grundmotiv und sogar Einzelheiten bei Aristeides oder Sisenna vorgefunden; dies ist in der Tat wahrscheinlich. Der Roman des Lukios oder die unter dessen Namen gehende Parodie auf Lukios' Romane hat dann einen unbekannten Lateiner zu einer Erweiterung veranlaßt, in der er auch andere Auswüchse der Zeit geißelte, den in der römischen Welt wenig bekannten Lukios aber durch den als wundergläubig bekannten Apuleius ersetzte. Wenn im Anfang des Romans das mangelhafte Latein damit entschuldigt wird, daß der Verfasser erst seit kurzem und zwar ohne Lehrer die Sprache erlernt habe, so sieht das so aus, als solle der unreine und affektierte Stil des Apuleius verspottet werden. Aber auch wer nicht an die Unterschiebung des Werkes glaubt, sondern annimmt, daß Apuleius selbst die Isismysterien aus nicht nachweisbaren Gründen, z. B. weil sie mit seiner Mystik in Wettbewerb standen, verspottete, wird nun Bedenken tragen, seinen Angaben zu trauen. Zwar hat der Verfasser wahrscheinlich Lokalfarbe aufgetragen, um dem Phantasiebild eine Scheinwirklichkeit zu geben; aber wenn er dabei allzu pedantisch verfuhr, verstärkte dies die Wirkung des Schwankes nicht, sondern machte ihn schwerfälliger. — Betrachten wir den goldenen Esel als Satire nach Art von Immermanns Münchhausen, so erklärt sich auch die große Einlage des *Psychemärchens*, über die auch in der Berichtsperiode viel verhandelt ist, vgl. z. B. *Purser The Story of Cupid and Psyche as related by Apuleius, Edited with Introduction and Notes, London 1910. Für eine freie Erfindung des Platonikers Apuleius und für den gleich ursprünglich symbolischen Gehalt tritt ein *M. Kawczyński Rozprawy der Krakauer AW. ph. Cl. XLV Krakau 1909, 1—161 (Auszug bei Brückner Zs. des Vereins f. Volksk. XIX, 1909, 213), der die verwandten Märchen alle von Apuleius ableitet. Die zweite Vermutung kann richtig sein, aber die erste, daß Apuleius das Märchen gleich als Allegorie gemeint habe, nur dann, wenn der Neoplatoniker Apuleius der Dichter des Märchens, von dem unter seinem Namen schreibende[illegible]

Verfasser der Metamorphosen getrennt wird. Dieser will wirklich nur durch die rührenden Leiden der Heldin wirken; es müssen in der Geschichte des Stoffes zwei Stufen unterschieden werden, eine, auf der er ein freies Volksmärchen, eine andere, auf der er eine Allegorie war. Da liegt nun freilich die Annahme nahe, daß die Allegorie nachträglich in die Erzählung hineingetragen wurde, und so urteilt auch noch in neuerer Zeit Wendland, De fabellis antiquis earumque ad Christianos propagatione, Gött. Univers.-Progr. 1911, S. 11. Allein diese Ansicht ist, soweit Ps. Apuleius in Betracht kommt, irrig, denn dessen Erzählung läßt sich, wie Reitzenstein a. a. O. S. 9 mit Recht bemerkt, gar nicht allegorisch deuten. Ebd. S. 20 heißt es: „Ausgeschlossen ist also, daß Apuleius oder ein gelehrter Vorgänger den Namen des Eros für einen beliebigen verwunschenen Königssohn eingesetzt hat; mit dem Gott ist die Erzählung von Anfang an verbunden". (21) „Die gesamte Erzählung des Apuleius bietet dem, der sie unbefangen liest, im Grunde nichts, was auf eine Allegorie statt eines Mythos wiese, als den Namen der Heldin Psyche". Reitzenstein schließt daraus, daß dem Märchen ein orientalischer Göttermythos zugrunde liege, in dem Psyche nicht die menschliche Seele, sondern eine Gottheit war und den hellenistische Erzähler unter Anlehnung an griechische Vorbilder zu einer Kunstdichtung umgestalteten. Dieser schreibt er hauptsächlich auf Grund verstreuter Anspielungen, die er in diesem Vortrag (S. 19) und mit ausführlicherer Begründung in einer späteren Untersuchung (Sitzber. Heidelb. AW hist. ph. Cl. 1914 XII) aus Darstellungen der Kleinkunst, aus Zauberpapyri usw. erschließt, folgende Züge zu (22): „Eros als Knabe und zugleich als beflügelter Drache, den Zauberpalast mit seinem Lager, Psyche von Aphrodite und Eros gemartert, Psyche und Eros in Liebe vereinigt, endlich wahrscheinlich: Psyche, von Hermes zum Himmel emporgeführt, bringt dem Weltall die Freude". Ferner glaubt er, daß Psyche in die Unterwelt hinabstieg, um für den von ihr getöteten oder schwer verwundeten Gatten das Wasser des Lebens zu holen. Mit der Herleitung aus einem orientalischen Göttermythos fallen für Reitzenstein sowohl O. Jahns Gedanke, der die Anfänge des Märchens über die bildlichen Darstellungen von Eros und Psyche bis zu Platon hinauf verfolgte, als auch Friedländers Vermutung, daß Apuleius ein altes Volksmärchen durch die Vermengung mit einer gelehrten Allegorie kläglich verdorben habe (12 ff.), und die Vermutung des Referenten, der in dem Märchen letzte Reste einer altgriechischen Mysterienlegende nachzuweisen versucht hatte (Hdb. 871 ff.). Indessen ganz

zufällig sind die Beziehungen, die zu diesen drei Vermutungen geführt haben, wohl nicht. Wer nicht alle die Märchen vom verwunschenen und durch eine Königstochter befreiten Prinzen von dem Psychemärchen abzuleiten wagt, wird daran festhalten, daß bei der Erfindung des Göttermythos Märchenmotive vorbildlich gewesen sind. Im Grunde glaubt dies auch Reitzenstein selbst; er hebt S. 24 richtig hervor, daß eine Göttergeschichte nicht deswegen reines Märchen zu sein braucht, weil sie Motive bietet, die auch in Märchen vorkommen. Auch die Kunstwerke, die Eros und Psyche verbunden darstellen, stehen, auch wenn sie auf keinen wesentlichen Zug des Märchens hinweisen, doch mit diesem wahrscheinlich irgendwie in Verbindung: das Paar gehört doch nicht von Natur aus so zusammen, daß es leicht unabhängig mehr als einmal zusammengestellt sein könnte, auch ist es gewiß kein Zufall, daß, wie auch Reitzenstein annimmt, das Märchen die Hoffnung auf die Erlösung vom Hades begründen soll und andrerseits Eros und Psyche sich öfters in der Sepulkralkunst finden, also wahrscheinlich ebenfalls als Andeutung der Erlösungshoffnung aufgefaßt wurden. In altgriechischen Mysterien lassen sich beide bisher als Paar nicht nachweisen, aber Eros kann mit Wahrscheinlichkeit erschlossen werden, und Psyche erscheint projiziert in der Gestalt mehrerer Göttinnen. Die Vorstellung geht auf einen Mysterienritus zurück, bei dem sich die Seele mit dem Gotte durch ein sinnliches Symbol ehelich verbindet, und den Reitzenstein 25 in seiner ausgebildeten und vergeistigten Form schwerlich mit Recht erst hellenistischen, d. h. ursprünglich orientalischen Mysterien zuschreibt. Vielmehr werden diese in dieselbe Zeit hinaufreichen und verwandter Art sein wie jene erschlossenen alt- und vielleicht vorgriechischen. Auch hier scheint Reitzenstein im Grund gar nicht erheblich anderer Ansicht zu sein, und nur die Vermutung abzulehnen, daß die im Kult erstarrten und unverstandenen Reste jener uralten Vorstellung Ausgangspunkt für das hellenistische Märchen gewesen sein könnten. Aber von den altgriechischen Mysterien ist so wenig bekannt, daß ein Zusammenhang zwar nicht erwiesen, aber auch nicht bestritten werden kann. Endlich ist es keineswegs undenkbar, daß auch Platon, wenn er die Sehnsucht nach dem Ideal Eros benannte, zur Wahl dieses Wortes, dessen Bedeutung er dadurch freilich sehr vertiefte, durch Vorstellungen geleitet wurde, die mit jenen alten Mysterien zusammenhingen. Wie weit Apuleius oder ein früherer Gestalter des Märchens — einen solchen vermutet Butler, Class. Rev. XXIV, 1910, 191 in dem von Fulg.

mit. III, 6 S. 68, 3 genannten Aristophontes Athenaeus — durch altgriechische Mysterien oder durch hellenistische bestimmt wurde, auf die hingewiesen zu haben Reitzensteins Verdienst ist, bleibt vorläufig zweifelhaft, da die Spuren beider bisher noch unsicher sind und das Verwandte sich früh zusammengefunden haben wird; allein, daß wirklich eine Mysterienlegende der Keim ist, scheint mir sicher. Aber mit dieser Anschauung, daß die Psychegeschichte eine ihres religiösen Charakters entkleidete Mysterienlegende ist, steht Reitzensteins Voraussetzung in Widerspruch, daß der Roman oder wie man das Buch sonst nennen mag, in dem Apuleius angeblich Selbsterlebtes erzählt, in vollem Ernst auf eine Verherrlichung der Mysterien hinauslaufe. Reitzenstein selbst empfindet diesen Widerspruch; er sagt (9), das große Mittelstück des Werkes, die Erzählung von Amor und Psyche, müsse für den Autor „notwendig den Nebenzweck gehabt haben, zu zeigen, wie die *Menschenseele* nach Irrtum und harter Prüfung zu Gott erhoben wird“, und findet es mit Recht seltsam, daß nur die Stellung der Erzählung den tieferen Sinn verrate. Seiner Ansicht nach hat Apuleius den von ihm erfundenen Stoff nicht innerlich meistern können. Das Seltsamste hat Reitzenstein gar nicht hervorgehoben. Der Autor würde, wenn er eine erbauliche Absicht gehabt hätte, diese mutwillig vereitelt haben, indem er burleske Züge einmengte. Die Geschichte von Amor und Psyche enthält satirische Züge wie der ganze Roman, in den sie eingelegt ist. Wenn der Verfasser den milesischen Apollon propter Milesiae conditorem in lateinischen Distichen weissagen läßt, so sieht dies wie ein Hieb auf einen lateinischen Roman aus, in dem der griechische Gott lateinisch redete. Der ganze Ton des Märchens ist übermütig und nicht immer so harmlos wie hier; wie der ganze Roman verspottet auch das Märchen die religiöse und literarische Mystik. Es gibt zwei Arten der Parodie: die Fehler können in der Nachahmung überboten oder beseitigt werden. Zu allen Zeiten haben die großen Satiriker beide Weisen, die negative und die positive Kritik, zugleich angewendet. Wie Immermann dem geschraubten Stil der von ihm verhöhnten Schriftsteller das Idyll des Oberhofs entgegenstellt, so hat der Verfasser des goldenen Esels die mystische Psychegeschichte in ein Märchen, wie es die Alexandriner liebten, umgewandelt, und insofern die Übertragung in eine andere Stilgattung Parodie ist, können wir es auch als Parodie bezeichnen. — Aus andern Gründen macht Helm, Neue Jahrbb. XVII, 1914, 170 ff., Einwendungen gegen Reitzenstein: der Geschichte soll weder ein altes Volksmärchen noch ein religiöser Mythos zugrundeliegen,

sondern ein frei erfundener Göttermythos eines hellenistischen Dichters, der von Eros eine Liebesgeschichte erzählen wollte und ihm, da eine Göttin nicht disponibel war, eine sterbliche Geliebte gab. Den beliebten Frauennamen Psyche wählte der Dichter nach Helm nur deshalb, weil Eros und Psyche als Paar bereits bekannt waren. Es gelingt Helm in der Tat, zu zahlreichen Zügen unsers Märchens Parallelen aus der hellenistischen Literatur nachzuweisen; das ist dankenswert, beweist aber nur, daß die Psychegeschichte im Zeitalter der Alexandriner bearbeitet, nicht, daß sie frei erfunden ist. Dagegen spricht doch der Umstand, daß nach Weglassung leicht abtrennbaren Beiwerks ein erbaulicher Inhalt übrig bleibt, der sich überdies in wichtigen Punkten, namentlich in der Verwendung der Gestalten von Eros und Psyche, und in der Höllen- und Himmelfahrt dieser, mit nachweisbaren Mysterienvorstellungen berührt. — Die in seiner Antrittsrede angedeutete Ansicht, daß Psyche eine Göttin orientalischer, religiöser Spekulation war, führt R e i t z e n s t e i n, Sitzungsber. Heidelb. AW, 1917, X aus, indem er manichäische, mandäische und gnostische Schriften sowie die *κοσμοποιία* vergleicht. In dem persischen Mythos finden wir (88 f.) nichts von Eros, nichts von der geheimen Ehe oder dem Mordversuch gegen den Gott oder der Wanderung nach der Unterwelt und dem Lebenswasser. Aber in einem orientalischen Märchen wird Psyche dem Herrscher der Unterwelt zum Fraß ausgesetzt, und diesem werden von den Manichäern ein Schlangenleib und Vogelflügel gegeben. Auch von dem Zauberpalast bei Apuleius will Reitzenstein in einem Leidener Papyrus und in einem der Bruchstücke aus Turfan Spuren gefunden haben. Es werden dann weitere Psychedarstellungen mitgeteilt oder besprochen, u. a. ein von Visconti herausgegebener heidnischer Sarkophag, der durch eine Stelle der Turfanischen Handschriften erklärt wird (98 ff.). Nach Reitzenstein hat sich ein iranischer Schöpfungsmythos, in welchem eine Göttin „Seele“ vorkam, unter persischer Herrschaft allmählich durch Vorderasien verbreitet, bei seiner Verbindung mit andern Traditionen verschiedenartig umgebildet und so ausgestaltet, daß der dualistische Grundcharakter mehr und mehr verdunkelt wurde. Diese Hinweise verdienen gewiß ernste Beachtung. aber selbst wenn die durch eine im einzelnen nicht immer unanfechtbare Ausdeutung gewonnenen Kombinationen alle genauerer Prüfung standhalten, beweisen sie nicht die an sich allerdings keineswegs unwahrscheinliche Behauptung, daß die dem Märchen zugrunde liegende Anschauung im Zeitalter des Hellenismus inner-

halb der orientalischen Mystik entstanden sei. Gerade das, worin sich diese jüngere Mystik von der älteren, für griechische Mysterien zu erschließenden unterscheidet, die Verallgemeinerung der Psyche zur Weltseele und ihre Erhebung zur kosmischen Potenz findet sich im Märchen nicht, das verständlich ist, wenn in der ihm zugrunde liegende Legende die Erlösung der Einzelseele beschrieben war. Selbst wenn, was Reitzenstein annimmt, was aber m. E. zweifelhaft ist, Psyche ursprünglich Göttin war, beweist dies nicht den jüngeren Ursprung des vorausgesetzten Mythos, denn schon die altgriechische und altorientalische Eschatologie gibt der in die Unterwelt hinab und dann zu den Göttern emporsteigenden Seele eine Gottheit als mythisches Prototyp, die zwar nicht nachweisbar „Seele" genannt wird, aber doch leicht so heißen konnte. Andrerseits darf freilich auch aus dem Fehlen einer Spur von diesen jüngeren Vorstellungen in dem Märchen nicht gefolgert werden, daß dieses notwendig nur an ältere und älteste Vorstellungen angelehnt sei; es ist glaublich, daß bei der Umwandelung in ein hellenistisches Märchen die abstrusen Vorstellungen, welche die Mandäer und wahrscheinlich schon Vorgänger von ihnen mit der Göttin Seele verbanden, wieder ausgeschaltet wurden. — Reitzensteins Vermutung bekämpft v. d. Leyen, Bayr. Hefte f. Volksk., I, 1914, 58 ff., der in dem Psychemärchen nur ein Gebilde frei schaltender Phantasie findet.

Für die übrigen Romane kann auf Münschers Bericht o. ⟨*CIL, 1911*⟩ verwiesen werden, insbesondere für die Apolloniosbiographien ⟨*auf S. 111 f.*⟩, für Menippos als Quelle der im Hades spielenden Dialoge Lukians ⟨*auf S. 57 ff.*⟩, für Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen, Leipz. 1906 ⟨*auf S. 6 ff.*⟩. Die auch für Mythologen wichtige Überlieferung des Alexanderromans ⟨*196 ff.*⟩ untersucht gründlich A. Ausfeld, Der griechische Alexanderroman. Nach des Vfs. Tode herausgegeben von W. Kroll, Leipz. 1907. Diese Erzählung ist nach Ausfeld kein Volksbuch, sondern aus verschiedenen literarischen Quellen zusammengearbeitet. Den Kern bildet ein unter Ptolemäus V. nach schlechten Quellen und mit willkürlichen Änderungen verfaßtes Geschichtswerk. Später, namentlich im 2. Jh. n. Chr., wurden nach anderen geschichtlichen oder novellistischen Quellen Zusätze gemacht, die sich öfters durch Widersprüche mit dem Grundtext verraten. Dieser Bearbeitung sollen am nächsten stehen der Pariser Codex A des Pseudo-Kallisthenes und die Übersetzung des Iulius Valerius. — Alexanders Zug nach der Lebensquelle war, wie Friedländer, Arch. f. Reli-

gionsw. XIII, 1910, 161 ff. nachweisen will, dem Brief an Olympias bei Ps.-Kallisthenes ursprünglich fremd und mußte stark zugestutzt werden, damit er in ihm Aufnahme finden konnte. Die Geschichte sollte zeigen, daß die Unsterblichkeit dem Menschen nicht bloß unerreichbar, sondern auch nicht einmal begehrenswert sei. Entfernter sind nach Friedländer die Berührungen mit der babylonischen Legende, in der die Lebensquelle ganz fehlt, doch können einzelne Züge der Volksüberlieferung wie auf Gilgamesch so auch auf Alexander übergegangen sein. Im Koran, der aus mündlicher christlicher Tradition schöpft, ist Alexander mit Moses verwechselt und der Lebensquell durch „die Vereinigung der beiden Meere" (später auf die Suezenge bezogen; ursprünglich Straße von Gibraltar?) ersetzt. — Alexanders Koch Andreas stellt Brunnhofer, Arische Urzeit, Bern 1909, 240 zu Indra (Andra), Friedländer, Arch. f. Religionsw. XIII, 1910, 161 ff. sieht in der Episode wieder eine Nachbildung der Glaukossage. — Über Olympias vgl. Weinreich, Der Trug des Nektanebos, Berlin 1911, der das Motiv bis in die neuere Dichtung verfolgt. Nachträge bieten u. a. Hilka, Festschr. der Schles. Ges. f. Volksk. (= Mitt. XIII/XIV) 188 ff., vgl. dazu Mitt. XVI, 1914, 80 ff.; Preisendanz, Hess. Bl. f. Volksk. XI, 1912, 218 ff.; Weinreich, Philol. LXXII, 1913, 517 ff.

Philosophen.

H. Schmidt, Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus (RV u. V IV I), Gießen 1907 handelt nicht nur von den Lehren der Philosophen, sondern auch von manchen Dichtern, z. B. (4 ff.) von Euripides, der philosophische Bildung besessen habe (26 ff.), von Persius (28 ff.), Iuvenal und den Stoikern, mit denen manche Äußerungen von Horaz verglichen werden. Bei dem geringen Umfang der ganzen Arbeit bleibt für die eigentlichen Philosophen nur wenig Raum übrig, auf dem das Thema nicht erschöpft, sondern nur durch einzelne Bemerkungen gestreift werden konnte. — Über James Adam, The Religious Teachers of Greece, Edinburg 1908 s. o. ⟨*S. 32*⟩. A. Diès, Le cycle mystique de la divinité, Origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antesocratique (Collect. histor. des grands philos.), Paris 1909, will zeigen, daß der Gedanke von der Gottheit als dem Anfangs- und Endpunkt alles Einzelseins wie am Ende so auch am Anfang der griechischen Mystik vorherrschte und (25 ff.) keimhaft in der ältesten griechischen Religion gegeben war. Dieser Keim wird (33) gefunden: 1) in der Allgemeinheit und

Unbestimmtheit der unpersönlichen vorhomerischen Götter, welche die Vorstellung von ihrer Verwandlungsfähigkeit erleichterte und den Gedanken, daß das Göttliche sich in die verschiedenen einzelnen Wesen wandele, annehmbarer erscheinen ließ, als wenn die Gottheit ein einzelnes bestimmtes Wesen gewesen wäre; 2) in der Vorstellung von schädlichen Einwirkungen, die durch Reinigung und Sühnungen zu beseitigen seien; 3) in den Riten, die eine Erfüllung mit der Gottheit bezweckten. Neben der mystischen Vorstellung von Gott als dem Ziel und Ausgangspunkt alles Einzelseins soll aber bei den Vorsokratikern die rationalistische oder eigentlich philosophische Auffassung bestanden haben, nach der Gott mehr Prinzip und Bestimmung als Anfang und Ende des Einzelseins war. Nachdem diese Sätze allgemein hingestellt sind, sucht Diès an den Orphikern und Pythagoreern (47 ff), an den Ioniern, Eleaten und den Atomisten (62 ff.) und an Empedokles (83 ff.) die einzelnen Formulierungen dieser Lehre zu erweisen. In einem Schlußkapitel werden die Folgerungen gezogen. Sofern der Standpunkt, von dem aus Diès die griechische Philosophie betrachtet, nicht als der einzig richtige und auch nicht als wichtigste angesehen wird, sind seine Darlegungen dankenswert; aber ganz neu sind diese nicht, vielmehr ist vieles gelegentlich und in anderem Zusammenhang schon von andern, namentlich deutschen Forschern hervorgehoben worden, deren Gedanken Diès richtig wiedergibt; wo er, den Andeutungen von J. Harrison folgend, die älteste griechische Religion zu rekonstruieren versucht, verliert er sich ins Bodenlose.

Das nach dem Tode des Verfassers erschienene Werk Otto Gilberts, Griechische Religionsphilosophie, Leipzig 1911, führt die Entwickelung der religiösen Gedanken bei den griechischen Philosophen bis auf Epikureer und Stoiker durch. Während er in der „Griechischen Götterlehre“ ⟨*o. CXXXVII, 1908, Suppl. 89*⟩ sich auf einen jetzt überwundenen Standpunkt stellt, vertritt dieses letzte Werk, an das der Verfasser gründlicher vorbereitet herangetreten ist, Ansichten, die sich allmählich durchzusetzen scheinen. Er behauptet, daß die griechische Philosophie von Anfang an mit der Religion in Verbindung gestanden und diesen Zusammenhang nie vollständig verloren habe. Gegenüber der früheren, unter dem nachwirkenden Einfluß Hegels stehenden Betrachtungsweise, nach der die Entwickelung der griechischen Philosophie in der Hauptsache nur Begriffsentwickelung gewesen war, gewährt Gilberts Standpunkt einen weiteren Ausblick — freilich nicht einen so weiten, als es zunächst wohl scheint. Denn er, der schon in seiner Götterlehre

wie so viele natursymbolische Mythendeuter bei der Mythenbildung dem Erkenntnistrieb eine übertriebene Bedeutung beimaß, hat begreiflicherweise bei den vorgeschrittenen Stadien der griechischen Entwickelung noch viel weniger Veranlassung, auf die immer schwächer werdenden Spuren und Nachwirkungen des wirklich religiösen Lebens zu achten. Was er verficht, ist bis zu einem gewissen Grade nicht der religiöse Charakter der griechischen Philosophie, sondern der philosophische der griechischen Religion. Weil er sich nicht vollständig von der früheren Betrachtungsweise frei macht, gelangt er nicht dazu, seine eigenen Gedanken folgerichtig zu Ende zu denken. Andrerseits besaß aber Gilbert auch nicht soviel methodische Klarheit, um sich vor Übertreibungen zu hüten, seine Ansichten klar zu formulieren und zu begründen; er bietet viele Angriffspunkte, hat nur einzelne überzeugt und wird daher, wenn einmal die Grundgedanken, auf das richtige Maß zurückgeführt, Anerkennung gefunden haben, kaum als ein besonders starker Streiter für die gute Sache betrachtet werden. Und doch enthält sein Buch, allerdings mehr gefühlt als gedacht, Ansichten, die auf den ersten Blick aller Wahrscheinlichkeit widersprechen und sich doch bei eindringender Betrachtung als richtig oder wenigstens einen richtigen Kern enthaltend herausstellen. Dazu gehört z. B. die Meinung, daß sich die Spekulationen der milesischen Physiker nicht wesentlich von denen unterschieden, die in den Theogonien und in orphischen Liedern niedergelegt waren. Vergleicht man die bei den Doxographen erhaltenen Bruchstücke mit den erhaltenen Theogonien und Kosmogonien, so kann man sich zunächst kaum einen größeren Abstand denken; erst nach und nach stellt sich heraus, daß der Unterschied weniger die Gedanken als die Ausdrucksform betrifft und daß auch Aristoteles und andere, welche die Theologen, die mythisch redenden Dichter usw. den Philosophen entgegenstellen, hauptsächlich diesen Unterschied der Darstellungsweise ins Auge fassen. Und selbst in diesem Punkte unterscheiden sich beide vielleicht nicht unbedingt. Wie noch Platon neben der logischen die mythische Darlegung eines Gedankens nicht verschmäht, können auch die ionischen Naturphilosophen, von denen ja Herakleitos, dessen Sprache am besten bekannt ist, zahlreiche mythische Einzelausdrücke verwendet, auch größere Mythen erzählt haben, die in der mehr die Gedanken ins Auge fassenden Doxographie nicht mehr hervortreten. Andrerseits darf man sich auch von den griechischen Theogonien nicht ein Bild nur nach der erhaltenen Hesiods bilden, dessen Mythen zwar

auch philosophische Gedanken enthalten, aber sehr verschiedenartige, miteinander nicht in Einklang stehende. Folgt daraus auch nicht, daß vorher ein griechischer Dichter ein philosophisches System in zusammenhängender, mythischer Einkleidung vorgetragen habe, so wäre es doch irreführend, würde aus diesem die Überlieferung-sammelnden Werk geschlossen, daß die griechischen theogonischen Dichtungen von Haus aus so verworren waren, wie sie hier erscheinen. — Wie Gilbert, glaubt auch Fr. Macdonald Cornford, From Religion to Philosophy, A Study in the Origins of Western Speculation, London 1912, daß die griechische Philosophie von der Religion ausgegangen und mit religiösen Ideen erfüllt gewesen sei; weil er aber die Anfänge der Religion an anderer Stelle als Gilbert, nämlich bei dem Gruppenbewußtsein sucht, das sich gesteigert als Gruppengeist und später als Gott projiziere, und weil er, wie das jetzt in England und Frankreich mehr als in Deutschland üblich ist, die ältesten griechischen Vorstellungen aus denen heutiger Wilden erschließt, muß er im einzelnen zu andern Ergebnissen gelangen als Gilbert. In der *φύσις* der Ionier lebt Mana fort (125), d. h. die geheimnisvolle Wunderkraft, welche die Melanesier manchen Gegenständen zuerkennen; weil Mana der Stoff ist, aus dem bei höherer Entwickelung Menschen gebildet werden, lehren Thales (134) die Göttlichkeit des Wassers und seine Belebung durch Dämonen, Anaximandros die Göttlichkeit und Unvergänglichkeit seines *ἄπειρον*. Der Grundsatz der Hylozoisten, daß Wirkungen nur zwischen Gleichem möglich seien, wird von dem vorausgesetzten Glauben primitiver Völker an einen sympathetischen Zusammenhang gewisser Dinge abgeleitet (132 f.; 140). Die Beseitigung der anthropomorphen Götter durch Xenophanes soll nur den alten, nie ganz überwundenen präreligiösen Zustand wiederhergestellt haben (177; vgl. 89). Selbst der Materialismus Demokrits wird S. 123 aus der Fortbildung religiöser Ansichten erklärt, da jeder, der die Gottheit nicht in der Natur wohnen lasse, das Leben auf mechanische Bewegung zurückführen müsse. Dagegen suchten die Mystiker — außer den Orphikern besonders die Eleaten, Pythagoras und Herakleitos — das Göttliche in der Natur und hielten an der ursprünglichen Vorstellung der Einheit von Mensch und Natur fest (161 ff.). Die orphische und pythagoreische Mystik soll sich an Dionysosmysterien entwickelt haben, Herakleitos zu der noch älteren Vorstellung einer allgemeinen Lebenssubstanz zurückkehren. Obwohl nicht ohne Geist geschrieben und im einzelnen beachtenswerte Anregungen bietend, wird auch

dies Werk außerhelb der Kreise, die schon vorher von ähnlichen Auffassungen ausgingen, nicht viele überzeugt haben.

Von einzelnen für die Religionsgeschichte wichtigen antiken Schriften rückt A. Delatte, Rev. phil. XXXIV, 1910, 175 ff. den ἱερὸς λόγος des „*Pythagoras*" bis in die Mitte des 5. Jhs. hinauf. Die Pythagoreer sollen damals vielleicht noch eine große in Enthusiasmus glühende, in Askese schwelgende Gemeinde gebildet haben. Daß alle Bruchstücke derselben Redaktion entstammen, ist nach Delatte nicht notwendig. — Über den Mythos des Aristophanes in Platons συμπόσιον vom androgynen Urmenschen s. K. Ziegler, Neue Jahrb. XVI, 1913, 529 ff., der darin eine (in Wahrheit sehr entfernte) Ähnlichkeit mit Empedokles und Anaximandros findet und diese damit begründet, daß eine altorphische Kosmognie allen drei Theorien zugrunde liege. — C. Pascal, Riv. di fil. XXXIV, 1906, 241 sucht die Angabe, daß *Epikur* Verehrung der Götter forderte, als richtig zu erweisen und mit der sonstigen Weltauffassung des Philosophen zu vereinigen. Vgl. auch R. Philippson, Zur epikureischen Götterlehre, Herm. LI, 1916, 568 ff. — Eine dem „Klemensroman" und auch seinem Exzerpt, den Homilien, zugrunde liegende jüdische Schrift, in der ein zum Judentum bekehrter Grieche gegen stoische und epikureische Mythendeutung mit Apion, Athenodor und Anubion disputierte, erschließt †Heinze, Klemensroman (Texte und Unters. XL, 2), Leipz. 1904, 42 ff. — Das erste Buch der für die epikureische Theologie wichtigen Schrift *Philodems* περὶ θεῶν gibt mit einer von dem Rever. Cohen angefertigten Durchzeichnung der Hayterschen Disegni H. Diels, Abh. BAW 1915, hist.-ph. Kl. VII heraus. Es waren sehr zahlreiche Ergänzungen nötig, von denen der Herausgeber selbst viele der Form nach für zweifelhaft erklärt und die im allgemeinen nur den Sinn verständlich machen sollen. Der wichtigste Teil der Schrift (bei Diels II C und D) steht am Ende: er handelt von den Lehren, durch welche die Todes- und Götterfurcht zu bekämpfen ist, und über die μακάρια ζῷα, d. h. die epikureischen Götter. Verfaßt ist die Schrift nach Diels S. 100 Ende 44 v. Chr.

Die *allegorische Mythendeutung*, die innerhalb der philosophischen Literatur des Altertums z. B. eine eigene Gattung bildet, ist in der Berichtsperiode vielfach behandelt worden. *Anne Bates Hersman, Studies in Greek Allegorical Interpretation, Diss. Chicago 1906, gibt nach dem Bericht von Nestle Berl. Phil. Wochenschr. XXVII, 1907, 1391 im kleineren ersten Teil eine Übersicht über die antike Mythendeutung und bespricht dann ausführlich die Stellung,

die Plutarch namentlich in seiner Schrift über Isis und Osiris gegenüber der Religion und dem Göttermythos einnimmt. — F. Wipprecht, Zur Entwickelung der rationalistischen Mythendeutung bei den Griechen II, Progr. Donaueschingen, Tübingen 1908, die Fortsetzung der o. ⟨*CXXXVII, 1908, Suppl. 291*⟩ besprochenen Abhandlung, wird hier erwähnt, damit die Arbeiten über die griechische Auslegung der Mythen zusammenstehen; der Verfasser gelangt aber auch hier noch nicht bis zur systematischen Mythenauslegung der Stoiker und anderer Philosophen, sondern verweilt hauptsächlich bei den Geschichtschreibern des 5. und 4. Jh. sowie bei den Dichtern der mittleren Komödie. — Eine umfassende Darlegung der griechischen Mythendeutung gibt C. Reinhardt, De Graecorum theologia, Berlin 1910. Er unterscheidet zwei Klassen, von denen die eine, am reinsten bei Eustathios, vereinzelt auch im Vergilkommentar des Probus und bei Sextus Empiricus, sehr getrübt dagegen bei Herakleitos und in Pseudoplutarchs Schrift von Homers Leben und Dichten vorliegende auf Krates' von Mallos *σφαιροποιία* zurückgeführt wird, die nach Reinhardt hauptsächlich dem Nachweis gewidmet war, daß Homer die Kugelgestalt der Erde kannte, wogegen die andere, am reinsten in Porphyrs Homererklärungen, aus Porphyr (nicht wie Reitzenstein meinte, aus einem römischen Autor, auch nicht aus Iamblichos, wie Wissowa glaubte) auch bei Macrob. Sat. I, 17 ff., minder deutlich aus Kornutos zu erkennende, auf Apollodors großes Werk *περὶ θεῶν* zurückgehen soll, das die Götter nicht den Naturerscheinungen selbst, sondern den sich in ihnen äußernden Kräften gleichgesetzt und demnach auch die Mythen nicht allegorisch gedeutet, vielmehr aus den Riten und den Kultbeinamen die Entstehung der einzelnen Gottesvorstellungen und schließlich die letzten Ursachen des menschlichen Gottesbewußtseins zu erklären versucht habe. Reinhardt glaubt (114), daß Apollodor nicht nur das Höchste leistet, was der antiken Theologie überhaupt zu leisten bestimmt war, sondern daß er bereits wie die moderne Religionsphilosophie nach Gesetzen forschte, aus denen sich die geheimnisvollen Wurzeln alles Gottesglaubens in der menschlichen Seele erklären lassen. Vgl. dagegen Berl. Wochenschr. XXXI, 1911, 478 f. — K. Meiser, Sitzungsber. Ba AW 1911 hist.-ph. Kl. VII gibt (3 ff.) eine „Würdigung der *Ὁμηρικὰ προβλήματα*" und dann S. 13 ff. Beiträge „zur Kritik und Erklärung einzener Stellen", darunter auch Berichtigungen zu der kurz vorher erschienenen Ausgabe, welche die Mitglieder des Bonner Philologischen Seminars Buecheler zum 70. Geburtstag ge-

widmet hatten. — Br. Schmidt, De Cornuti theologiae Graecorum compendio capita duo, Hall. Diss. 1912 verwirft, abgesehen von einzelnen kleinen Zusätzen, m. R. Langes Annahme, daß die Schrift durch Interpolation entstellt sei, und bekämpft (21 ff.) mit beachtenswerten Gründen auch Reinhardt, der in ihr einen durch Exzerpte aus verschiedenen Schriften erweiterten Auszug aus einem echten Werk des Kornutos nachweisen wollte. Vielmehr rührt nach Schmidt das ganze Werk von Persius' Lehrer Kornutos her, der hauptsächlich aus Apollodor schöpfte (44 ff.); daneben sollen ein stoisches Werk, aus dem die Poseidonioszitate stammen (91), ferner ein vielleicht auf Krates zurückgehender Hesiodkommentar (96), auch ein mythologisches Handbuch, ähnlich dem von Diodor benutzten (97), herangezogen und auch einige eigene Einfälle (98 ff.) hinzugefügt sein. Woher die mit Aristoxenos übereinstimmende Ableitung von χώρα, χάος und χάρων stammt, wird unentschieden gelassen.

Daß die religionsgeschichtliche Bedeutung des *Poseidonios* ein Menschenalter hindurch überschätzt worden ist und daß ihm nicht alles zugeschrieben werden darf, was lange auf ihn zurückgeführt wurde, wird allmählich erkannt, wie an verschiedenen Stellen dieses Berichtes bemerkt ist. Volkmann, Jahresber. der schles. Ges. für Vaterländ. Kult. Breslau 1908 weist darauf hin, daß der Syrer keineswegs die alleinige Quelle von Cicero Somnium Scipionis gewesen sein müsse.

Plutarch. J. J. Hartmann De Avondzon des Heidendoms, het Leven en weerken van den wijze van Chaeronea, Leiden 1910, 2 Bde., gibt im zweiten Band Erklärungen und z. T. Übersetzungen von einzelnen Plutarchischen Schriften, z. B. 157 ff. von De Iside et Osiride, 300 ff. von Adversus Colotem, 317 ff. von Non posse suaviter vivi secundum Epicurum, 397 ff. von De sera numinis vindicta. — Von den einzelnen Schriften ist in der Berichtsperiode wieder die über Isis am eingehendsten behandelt worden. Ein Schüler von E. Schwartz und Sethe, P. Frisch, will in der Göttinger Dissertation De compositione libri Plutarchei qui inscribitur περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος 1907 nachweisen, daß Plutarch von einem Schriftsteller abhänge, der (c. 41) sich schon auf stoische Mythendeutung berief und aus verschiedenen Erklärungen des ägyptischen Mythos eine neue herzustellen suchte. — Scott Moncrieff, Journ. Hell. Stud. XXIX, 1909, 79 ff. hält es für nötig, zu betonen, daß darin nur die ägyptische Religion der hellenistischen Zeit beschrieben sein kann. — Eine gründliche, auch

auf andere Teile von Plutarchs Schrift Rücksicht nehmende Erklärung von De Iside c. 28 f., bietet Parmentier, Recherches sur le traité d'Isis et d'Osiris de Plutarque (Mém. publ. par la Classe des lettres et des sc. mor. et polit. et la Classe des beaux-arts de l'Ac. de Belg. I sér. XI) Brüssel 1913. Die Vergleichung einiger Handschriften hat nichts Wesentliches zur Verbesserung des sehr verwahrlosten Textes beigetragen. — Verbesserungsvorschläge gibt B. Michael, Ἀϑηνᾶ XXIV, 1913, 321 ff. zu dieser Schrift wie ebd. 371 ff. zu den Pythischen Dialogen.

Der lange Streit um den merkwürdigen, von Macrobius, Lydus und Servius zitierten, auch von einigen Kirchenvätern benutzten Antiquar und Philosophen *Cornelius Labeo* scheint in der Berichtsperiode entschieden zu sein, und zwar in einem Sinne, welcher der ersten Lösung des Rätsels entgegengesetzt ist. Zuerst versuchte nämlich Niggetiet, De Cornelio Labeone, Diss. Münster 1908 auf Grund des Arnobius, der, wie er meint, den Labeo, ohne ihn zu nennen, bekämpft, diesen als Neoplatoniker zu erweisen, der von Porphyr und sogar von Iamblichos abhänge. Diese Ansicht fand zwar Zustimmung bei P. Wendland, Berl. Phil. Wochenschr. XXX, 1910, 39, aber dagegen machte Br. Boehm, De Cornelii Labeonis aetate, Diss. Königsb. 1913 geltend, daß bei Macrob. I, 16, 29 in einem wahrscheinlich auf Sueton zurückgehenden Abschnitt Labeo zitiert wird, und folgerte daraus und aus dem Fehlen neoplatonischer Elemente in den sicheren Bruchstücken Labeos, daß dieser nicht ein Neoplatoniker aus der Wende des 3./4. Jhs., sondern (S. 78) ein Stoiker des 1. Jhs. gewesen sei. Die Erwähnung Traians (Macr. I, 23, 14) stammt nach Boehm nicht aus Labeo, sondern wie der vorhergehende Abschnitt über Heliopolis (ebd. § 10 f.) aus Iamblichos. Schon Labeo soll aber wissenschaftliche Theokrasie betrieben, und zwar die Gottheiten, worin ihm die Neoplatoniker folgten, für Sonnengötter erklärt haben. Dies geschah, wie Boehm glaubt, in einem besonderen Werk, das ein Neoplatoniker mit einem ähnlichen des Iamblichos zusammengearbeitet habe. Ob Arnobius, der gegen Labeo schreibt, diesen noch selbst las, hält Boehm für zweifelhaft. Labeos Bedeutung war groß, aber wir kennen (S. 79) nicht einmal seine Heimat. — Diese Ansichten sind ziemlich allgemein gebilligt worden; Bousset, Arch. f. Religionswiss. XVIII, 1915, 139 hält den Nachweis für überzeugend, und in der Tat wiegt in diesem Fall das Argumentum ex silentio sehr schwer. — Nicht m. R. scheint mir W. A. Baehrens, Hermes LII, 1917, 39 das Porphyrzitat bei Serv. VE, V, 66 auf Labeo zurückzuführen

und überhaupt die große Übereinstimmung zwischen Porphyr und Labeo aus der Benutzung jenes durch diesen zu erklären, den er — zweifelnd — sogar für die unmittelbare Quelle für Macrob. I, 17 ff. hält.

M. Wundt, *Apollon. von Tyana*, Prophetie und Mythenbildung, Zeitschr. f. wissensch. Theol. XLVIIII, 1906, 309 ff., sucht Apollonios von dem Verdacht der Täuschung zu befreien; da er sich frei von den Fesseln irdischen Daseins fühlte, sollen ihm seine Gedanken göttliche Offenbarungen gewesen sein.

Für die neueren Schriften über die *hermetische Literatur* kann im allgemeinen auf W. Kroll R. E. VIII, 793 ff. verwiesen werden, nur einige für die Religionsgeschichte wichtige und dort nur kurz behandelte Punkte sowie auf die seitdem erschienenen Arbeiten muß hier eingegangen werden. Das Gebet am Schluß des Poimandres ist in den Berl. Klass. Text. VI von C. Schmidt und W. Schubart als liturgisches Stück herausgegeben und von R. Reitzenstein und P. Wendland GGN, 1910, 325 (vgl. Reitzenstein GGA, 1911, 550) erklärt worden. Vgl. Dibelius, Isisweihe bei Apul., Sitz.Ber. Heidelb. AW, 1917, 49 ⟨*o. 306*⟩. Nach Reitzenstein GGA, 1911, 564 müssen die Gebete umgelaufen und im Einzelgebrauch üblich gewesen sein wie der an verschiedenen Stellen der Zauberpapyri wiederkehrende Hermeshymnos (Arch. f. Papyrusf. II, 208 ff.). — Eigenartige Ansichten über die Entstehung der in den hermetischen Schriften niedergelegten Lehren äußert Zielinski, Arch. f. Religionswiss. IX, 1906, 25 ff. in der Fortsetzung der o. ⟨*CXXXVII 1908 Suppl. 226 ff.*⟩ besprochenen Untersuchung. Er trennt die niedere hermetische Lehre, den ganzen magischen Spuk, der vielleicht z. T. ägyptisch ist (60), von der höheren, die, abgesehen von Äußerlichkeiten, wie den Namen Ammon, Tat, Jsis, Horos gar nichts Ägyptisches enthalte. Den Keim aller hermetischen Vorstellungen sucht Zielinski in Arkadien, indem er aus Plat. *Κράτ.* 24 S. 408 c eine altarkadische Kosmogonie erschließt, nach welcher Pan-Logos, Sohn des Hermes-Nus war. In Wahrheit zeigt schon der Ausdruck *λόγος ἢ λόγου υἱός*, daß Platon in freiem Spiel diesen Mythos erst durch willkürliche und nicht ganz ernst zu nehmende Umdeutung zu einem kosmogonischen gemacht hat. Diese vermeintliche arkadische Kosmogonie und eine aus der Odysseussage erschlossene arkadische Eschatologie (48 ff.) sollen nun zunächst nach Kreta, dann wie Odysseus nach Kyrene verpflanzt und dort Ausgangspunkt der Hermetik geworden sein, womit der Titel *Κυρανίδες* einiger naturwissenschaftlicher, dem Hermes

beigelegter Schriften verglichen wird (51). Hier trat (56 ff.) neben die dualistische Kosmogonie eine pantheistische. Diese stammt aus Boiotien, das, wie Zielinski mit Studniczka annimmt, in alten Beziehungen zu Kyrene stand. Im dortigen öffentlichen Kult ist Hermes durch Apollon ersetzt, aber in den geheimen Lehren der hermetischen Literatur hat er seine Stelle behauptet (51). Wie die Straßburger Kosmogonie zeigt, die eine Mittelstellung zwischen der „arkadischen" Kosmogonie und dem Poimandres einnimmt (30 ff.), war dieser Hermes ethisch-politisch; er sollte z. B. die erste Stadt gegründet haben. Der Kyrenaier Theophrast verwob in seinem „Hermes" die hermetisch kosmogonische Bedeutung des Gottes mit der allgemein mythischen (52 f.). Von Kyrene aus gelangte der Hermes Logos nach Alexandreia, aber auf dem Wege dorthin erweiterte sich seine Bedeutung; man faßte ihn metaphysisch (55). Stufenweis verflüchtigten sich die mit ihm im Mythos verbundenen Gestalten zu Begriffen, bis aus der arkadischen Göttertrias Zeus, Hermes, Pan (dem Vater des Pelasgos oder Asklepios) Nus, Nus Demiurgos und Logos ἄνϑρωπος (56) werden. In Alexandreia soll der kyrenaiische Asklepios durch Tat ersetzt sein. — Jos. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos (Beitr. z. Gesch. des Mittelalters XII Heft 2—4) Münster 1914 gibt nach seinem Lehrer W. Kroll eine ausführliche Darstellung der Lehre des Hermes Trismegistos, die er — wie wenigstens bis zu einem gewissen Grade auch W. Kroll R.-E. VIII, 804. 35 ff. — als einheitlich faßt. Gegen Reitzenstein macht J. Kroll mit Recht geltend, daß der ägyptische Einfluß nicht allzu stark angenommen werden dürfe; er denkt — schwerlich m. R. — an Poseidonios als Urheber der Grundgedanken dieser Literatur. — Bousset GGA CLXXVI, 1914, S. 693 unterscheidet innerhalb dieser zwei Richtungen. Die Grundstimmung der einen ist pessimistisch: die erste Quelle alles Übels ist die Εἱμαρμένη, eine Macht der Bosheit. Deshalb müssen auch der gesamte ihr unterstellte Kosmos (716), die Gestirne und die ihnen untergebenen Dämonen (723) schlecht sein; aber darüber, jenseits der Planetenwelt und der εἱμαρμένη wohnt die höchste Gottheit, und die wenigen vom Nus erleuchteten εὐσεβεῖς, die Auserwählten, sind von der Macht der Heimarmene frei (725). Diese seiner Ansicht nach ungriechische Anschauungsweise nennt Bousset „hellenistische Gnosis". Die Ähnlichkeit mit der christlichen Gnosis findet er (713) z. B. darin, daß der Demiurg als minderwertig unter den höchsten Gott gestellt wird, und in dem unstoischen Gegensatz von πῦρ (πνεῦμα)

und *φῶς* (*ζωή*), der sich nicht einmal in den sonst den Hermetika nahestehenden Oracula Chaldaea, sondern nur bei (Hippol. bei Dunck.-Schneidew. 146, 681) den Naassenern und anderen Gnostikern finde. Auch führen nach Bousset 736 f. die Hermetika eschatologische Gedanken aus, die christlich gnostischen Kreisen in der ersten Hälfte des 2. Jhs. bekannt waren. — Auf dem Standpunkt Reitzensteins, der an den ägyptischen Ursprung vieler hermetischer Lehren glaubt, stellt sich L. Troje, Adam und *Ζωή*, eine Szene der altchristlichen Kunst in ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhang, Sitz.Ber. Heidelb. AW 1916, XVII, bes. S. 89 ff., nach dessen Ansicht eine frühchristliche Sekte durch die Vermittelung der hermetischen Mystik aus ägyptischen Lehren den mystischen Begriff des Lebens übernommen und ihn auf Eva, die Mutter alles Lebendigen, übertragen hat. So wird ein Freskobild in der christlichen Nekropole von El Bagauât am Rand der großen Oase erklärt, das Eva *Ζωή* nennt. — Nach Reitzenstein ebd. 1917, X, 43 f. wurde die *κοσμοποιία* wahrscheinlich dem Asonakes (Plin. n. h. XXX 4, wo der Name in verschiedenen Entstellungen überliefert ist), dem „Wissenden“, einem Lehrer des Hermippos zugeschrieben; der Name ist in dem Papyrus zu *ΔΠΟΝ* (mit übergeschriebenem *θ*) entstellt.

Philos Verhältnis zu Poseidonios untersucht M. Apelt, De rationibus quibusdam quae Philoni Alexandrino cum Posidonio intercedunt (Comm. Phil. Ien. VIII, 1907, 93 ff.) mit dem Ergebnis, daß die mystischen Neigungen des Poseidonios, die immerhin durch seine reiche Gelehrsamkeit in Schranken gehalten werden, bei Philo infolge der hebräischen Überlieferung so in Aberglauben ausarten, daß er kaum noch ein Philosoph genannt werden kann.

Über die Lehre von den Astralseelen bei den *Neuplatonikern* spricht de Jong, Act. du IV Congr. internat. d'hist. des relig. S. 128 ff. Der Ausdruck *ἀστροειδές* findet sich von der Seele erst bei Damaskios (Suid. *αὐγοειδής ... ἔχει τι ψυχὴ αὐγοειδὲς ὄχημα λεγόμενον, ἀστροειδές τι καὶ ἀίδιον* usw.), aber schon bei Plotin und Porphyr will de Jong Spuren dieser Vorstellung nachweisen. Die Neuplatoniker bezeichnen nach ihm den Höhepunkt der griechichen Philosophie. — Ein Schüler Deubners, W. Bertemann, versucht in seiner Dissertation De Iamblichi vitae Pythagoricae fontibus, Königsberg 1913, von Rohdes Vermutung ausgehend, daß Iamblichos unmittelbar aus Nikomachos und Apollonios schöpfe, den Nachweis, daß diese beiden viel aus Timaios genommen haben, auf den daher, wie schon Kothe, De Ti-

maei Tauromenitae vita et scriptis 1874 erkannt hatte, ein großer Teil von Iamblichos' Schrift zurückgehe.

Die beiden religionsphilosophischen Reden *Julians* sind von G. Mau, (Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter. Mit einer Übersetzung der beiden Reden, Leipzig 1908), und R. Asmus, Kaiser Julians philosophische Werke, übersetzt und erklärt (Philos. Bibl. CXVI Leipz. 1908) gründlich behandelt worden. Die Untersuchungen unterscheiden sich darin, daß von Asmus mehr Schriften des Kaisers übertragen werden, während Mau zwar nur die beiden Götterreden übersetzt, dafür aber Julians Philosophie im ganzen und auch sein Verhältnis zu Plotin, Porphyr und Iamblichos darstellt. Julians System ist, wie Mau 119 auseinandersetzt, in Wahrheit eine Religion, „aber es ist eine Religion auf ein philosophisches System aufgebaut und philosophisch gestützt". „Julian nennt sich selbst einen Diener des Königs Helios; und die Wahrscheinlichkeit, daß der Kaiser in die Mysterien dieses Gottes eingeweiht war, ist groß." In der Tat kann diese Auffassung Julians nicht mehr bezweifelt werden: auch Asmus, der in der Wochenschr. f. klass. Phil. 1908, 684 Einzelheiten in dem Werke seines Rivalen beanstandet hat, urteilt im wesentlichen nicht anders. Vgl. über diese Untersuchungen o. ⟨*Bd. CIL, 1911, 138 f.*⟩, zu Maus Schrift auch Wright, Class. phil. IV, 1909, 87 ff., der sehr ungünstig über Julian urteilt. — Über Geffckens Kaiser Julianus s. o. ⟨*S. 82*⟩.

VI. Lokalkulte und Mythen.

Attika.

Die unter R. Foersters Leitung entstandene Untersuchung von W. Scheuer, De Iunone Attica, Diss., Breslau 1914, behandelt nicht nur die Stellung Heras in der attischen Religion, sondern auch die gemeingriechischen Überlieferungen, soweit sie von attischen Schriftstellern oder bildenden Künstlern behandelt sind. Da diese die Vorstellungen, die sich die Athener der Blütezeit von der Götterkönigin machten, bezeugen und z. T. gebildet haben, ist auch ihre Betrachtung lehrreich; aber da sie vorzugsweise fremden Dichtungen und Werken der bildenden Kunst folgen, verliert das Bild der altattischen Religion dadurch, daß auch sie als Zeugen befragt werden, an Deutlichkeit. Der Kult der Göttin ist nach Scheuer in Attika verhältnismäßig jung, jünger z. B. als der De-

meters, seine Einführung — wahrscheinlich aus der Peloponnes — fällt aber doch noch in die vorgeschichtliche Zeit. Neben Athena hat Hera in Attika nie besondere Verehrung genossen, sie hat nicht einmal Dione als Gemahlin des Zeus zu verdrängen vermocht. Im 5. Jh., als der Gegensatz zur Peloponnes deutlicher hervortrat, verlor die attische Hera noch mehr an Bedeutung. Das wichtigste athenische Herafest waren nach Scheuer die θεογάμια, auch ἱερὸς γάμος genannt, deren Feier er auf den 24. Gamelion setzt; verschieden von ihnen waren die beiden Riten, die mit dem Namen γαμήλια bezeichnet wurden und von denen die eine von den jungen Eheleuten, die andere von Epheben und Jungfrauen am Apaturienfest bei der Vorstellung in der Phratrie begangen wurde. — Fr. Kutsch, Attische Heilheroen (RV u. V, XII 3), 1913 behandelt den Heros Iatros, Aristomachos, Amynos, Asklepios und den Amphiaraos, der um 420 von Knopia nach Oropos verpflanzt sein soll (S. 44 ff.). Den größten Teil des Heftes (S. 48—135) füllen der Abdruck der Inschriften und ein Verzeichnis der Skulpturen. — Nach Wellmann, Herm. XLV, 1910, 554 gab Pherekydes von Leros die älteste attische Königsliste: 1) Kekrops, 2) Erechtheus, 3) Pandion, 4) Aigeus, 5) Theseus. Amelesagoras führte im 5. (nicht im 4. Jh.) Erichthonios als Nachfolger von Kekrops ein; er zuerst behandelte die Erichthonioslegende; Hellanikos erweiterte die Liste so: 1) Kekrops, 2) Erichthonios, 3) Pandion I., 4) Erechtheus, 5) Pandion II., 6) Aigeus und Nisos, 7) Theseus, 8) Menestheus, 9) Demophon. Am Ende des 4. Jhs. soll die neue attische Liste mit Kranaos, Amphiktyon und Kekrops II., entstanden sein.

Einzelne attische Gemeinden. Athen: Burg. Petersen, Die Burgtempel der Athena, Berlin 1907, glaubt mit Michaelis, daß es neben dem „alten" Tempel Dörpfelds, dem Hekatompedon, einen noch älteren nördlich von ihm gegeben habe, der ungefähr auf der Stelle des späteren Erechtheion lag, sein Adyton aber nicht unter der Poliascella, sondern im Pandroseion der Bauurkunden hatte (18). Den zwei Tempeln entsprechen nach Petersen (40) zwei schon von Jahn angenommene Kultbilder, ein Sitzbild und ein bewaffnetes stehendes. — Den „Urtempel" Petersens bestreitet G. Koerte, GGA 1908, 837. In dem Hekatompedon, dessen Verunreinigung nach seiner Ergänzung und Auslegung der Inschrift vom Jahre 485/4 verboten wird, sieht er nicht Dörpfelds „alten" Tempel, der mindestens 72 cm länger als 100 attische Fuß gewesen sein müsse, sondern einen heiligen Bezirk nördlich von

ihm, der in nachmykenischer Zeit, aber doch sehr früh geweiht wurde. Die unter dem Erechtheion gefundenen Baureste weist er Schatzhäusern zu, die sich, wie aus den *οἰκέματα τὰ ἐν τοῖ Ἑκατομπέδοι* der Inschrift geschlossen wird, in dem *τέμενος* erhoben. Hom. Od. *η* 80, wo Petersen *δόμος* als Tempel gefaßt hatte, und Il. *B* 546 ff. werden in die Peisistrateische Zeit gesetzt und auf den alten Tempel bezogen, der im Anfang des 6. Jhs. südlich vom Hekatompedon errichtet und von Peisistratos umgebaut wurde, seine Westcella war für den bildlosen Kult des Erechtheus, Poseidon und Hephaistos bestimmt, die Ostcella nahm das *διοπετὲς ξόανον* auf, ein äußerst rohes, kaum menschenähnliches, stehendes Holzbild, das unter der Bekleidung und dem abnehmbaren Goldschmuck fast ganz verschwand. Daß es daneben noch ein sitzendes Kultbild der Göttin auf der Burg gegeben habe, darf nach Koerte aus den Vbb. und Terrakotten nicht gefolgert werden, da diese nicht notwendig Kultbilder wiedergeben. Herod. VIII 55 beweist seiner Ansicht nach nicht, daß es einen *νηὸς Ἐρεχθέος* bereits im Jahr 480 gab, da der Geschichtschreiber von seiner Zeit sprechen könne und wahrscheinlich die Grundmauern des späteren Erechtheions bereits gesehen habe. Der Parthenon sollte nach Koerte nicht den „alten" Tempel ersetzen, für den vielmehr später das Erechtheion eintrat, sondern das alte *τέμενος*, dessen Größe es daher nachahmte und dessen Name auf ihn überging. — Den „Urtempel" an Stelle des späteren Erechtheion lehnen auch G. Nicole, Le vieux temple d'Athéna sur l'acropole, Genf 1908 und Frickenhaus, Ath. Mitt. XXXIII, 1908, 25, der namentlich auch das zweite Kultbild bestreitet, ab. — Die andern zahlreichen auf die Burgtempel bezüglichen Untersuchungen sind mehr baugeschichtlich wichtig als religionsgeschichtlich; gelöst sind die hier angedeuteten Probleme m. E. noch nicht. Von Petersens Gründen haben sich zwar mehrere als nicht stichhaltig erwiesen, aber Herod. VIII 55 spricht nicht von einem eben angefangenen Tempel des Erechtheus, sondern, da eine entgegenstehende Angabe fehlt, so, daß der Leser den Tempel als bereits zur Zeit des Persereinfalls bestehend annehmen muß. *Ἐρεχθῆος πυκινὸς δόμος*, wohin sich Athena Od. *η* 81 zurückzieht, war, wie jetzt wohl allgemein zugestanden wird, ein Tempel, der auch der Athena heilig war, aber das gilt auch vom Erechtheion; soll Erechtheus hier nur als Erbauer bezeichnet sein, so muß er von Athenas *πίων νηός*, in dem der kleine Erechtheus aufwächst, verschieden gewesen sein, meinte aber der Dichter, daß Erechtheus hier einen Kult hatte, so befremdet,

daß er den Tempel nicht nach der Göttin, sondern nach einem neben ihr stehenden Heros nennt. Ist dies auch nicht geradezu entscheidend, so erregt es doch zusammen mit dem Zeugnis Herodots Zweifel an der Annahme nur eines einzigen alten Burgtempels. — Über den ältesten Kult des Zeus und der Ge, für die später wahrscheinlich Dione eingetreten sein soll, vgl. die Vermutungen von Cook, Class. Rev. XX, 1906, 370 f.

Die Abhänge der Burg. Vollgraff, Mnemos. XXXVI, 1908, 211 f. meint, daß *Limnai* am Südabhang der Akropolis beim alten Dionysosheiligtum lag, dagegen das Lenaion am Areopag an der von Dörpfeld ausgegrabenen Stelle; vgl. o. ⟨*CXXXVII, 1908, 463 ff.*⟩ — Der Tempel der *Themis* bei Paus. I 22, 1 ist nach Robert, Pausanias als Schriftsteller 204 ff. gleich dem der Aphrodite ἐφ' Ἱππολύτῳ (die demnach von der Πάνδημος, Paus. I 22, 3 zu trennen ist); neben dieser stand, wie in Rhamnus und Epidauros (Paus. II 27, 5) Themis. Der Tempel fiel nach Robert dem Odeion des Herodes Atticus zum Opfer. — Das *Eleusinion* sucht Bersakis, ἐφ. ἀρχ. 1912, 43 ff. auf der Südseite der Burg, wo es sich vom Tor des Eumenes ursprünglich westlich bis über das Odeion hinaus erstreckt haben soll. Später fand hier Asklepios zuerst Unterkunft; daher wurde später ein Teil vom Eleusinion zum Bau des Asklepieion verwendet. — Über dieses vgl. Arabantinos, *Ἀσκληπιὸς καὶ Ἀσκληπιεῖα* 25 ff. — Die Lage des *Agraulion* behandelt Ch. Weller, Amer. Journ. Phil. XII, 1908, 68 f. Die Gattin des Basileus, die sich im *Bukoleion* mit Dionysos an den Anthesterien vermählte, vertrat nach Pascal, Dioniso 99 ff. nicht eine Göttin, sondern die athenische Gemeinde. Das Bukoleion setzt E. Petersen, Rh. Mus. LXVIII, 1913, 239 ff. dem Gutshof des Basileus gleich und vermutet, daß es im Südosten der Akropolis, nahe dem älteren Dionysostempel lag. Hier soll der Gutsherr mit seinen Knechten, den βούκολοι, gewaltet haben, während das daneben gelegene Frauenhaus der Sitz der Basilinna und der 14 Ehrendamen war. Das Ganze führte nach Petersen später den Namen Dionysion, der ursprünglich vielleicht nur einen Teil bezeichnet.

Das übrige Athen. Über die Heiligtümer am *Markt* s. Robert, Paus. als Schriftsteller 309 ff. und dagegen Robinson, Amer. Journ. Phil. XXXI, 1910, 221 f. — Für das Wesen der Meter ist nicht unwichtig die Feststellung Wilhelms, Beiträge zur griech. Inschriftenkunde 230 ff., daß das athenische Archiv sich seit alter Zeit, nicht erst, wie v. Wilamowitz glaubte, seit dem 4. Jh. im Metroon befand und daß im Buleuterion nur Papyrus-

urkunden niedergelegt wurden (237). — Die Aphrodite *ἡγεμόνη τοῦ δήμου* (JG II 5, Suppl. no. 1161 b) ist nach Robert, Paus. als Schriftsteller 338 f., die alte *Οὐρανία*, die den neuen Kult des Demos und der Charites aufsog, als diese bei ihrem Tempel (dem „Theseion" ?) ein Heiligtum erhielten. — Frickenhaus, Ath. Mitt. XXXVI, 1911, 112 ff. bestreitet, daß das von Dörpfeld ausgegrabene Heiligtum zwischen Pnyx und Areopag, das des Dionysos *ἐν Λίμναις* gewesen sei, das nach der Rede gegen Neaira (Demosth. LIX) § 76 nur am 12. Anthesterion geöffnet wurde, während die Kelter der von Dörpfeld gefundenen Kultstätte dem Gebrauch diente. Diese hält Frickenhaus vielmehr für das Herakleion *ἐν Μελίτῃ*, das kein Tempel, sondern nur ein Heroon nach Art der von Paus. II 7, 2 beschriebenen sikyonischen Gräber, d. h. ein sich auf einem stufenförmigen Unterbau erhebender, von 4 Säulen getragener Bau gewesen sei, wie ihn Reliefs und Vasenbilder des 5. und 4. Jhs. oftmals und zwar einmal mit der Aufschrift *Ἡρακλέος Ἀλεξικάκο*, d. h. eben mit der Epiklesis darstellen, die Herakles in Melite hatte. — William Scott Ferguson, The Athenian Pythais, Klio IX, 1909, 304 ff. sucht die Unregelmäßigkeiten in der Sendung der Pythais zu erklären, die sich bei Colins Ansätzen ergeben. — Das Heiligtum der Demeter und Kore in Agrai muß nach Rodenwaldt, Ath. Mitt. XXXVII, 1912, 148 wegen des Berliner „Wäschereliefs" (ca. 350 v. Chr.) in nächster Nähe der Kalirroe, wahrscheinlich an der Stelle der heutigen Kirche Hagia Photini gelegen haben; es hieß auch Metroon und diente für die kleinen Mysterien. Ebendort hatte (141 ff.) Pan ein Heiligtum im Gebiete der gleich ihm mit dem Marathonsiege verknüpften Artemis *Ἀγροτέρα*. — Neun wahrscheinlich aus dem Nymphaion am Kephisos stammende Inschriften, darunter eine, die zahlreiche Götter wie Hestia, Kephisos, Apollon *Πύθιος*. Artemis *Λοχία*, Ileithyia, Acheloos, Kallirroe, Geraistai Nymphai Genethliai, Rhapso nennt, veröffentlicht Stais, *ἐφ. ἀρχ.* 1909, 239 ff. — Über den *Kolonos Hippios* spricht ausführlich Svoronos, Ath. Nation.-Mus. I 386 ff. Hervorgehoben werden die eigentümlichen Beziehungen zum Areopag; wie schon v. Wilamowitz, Aus Kydath. 103 vom Oidipusgrab vermutet hatte, nimmt Svoronos auch von den übrigen übereinstimmenden Heiligtümern an, daß sie unter den Peisistratiden vom Areshügel nach dem Kolonos übertragen wurden. — Über den Thorikischen Stein, die eherne Schwelle, den Birnbaum und die Theseussage vom Kolonos s. Arch. f. Religionswiss. XV, 1912, 359 ff. — Ein *χάσμα* auf dem Kolonos bestreitet Robert, Oidip.,

Berlin 1915, I 29. Ebd. 25 ff. wird χθονὸς τῆσδε χαλκόπους ὀδὸς ἔρεισμ' Ἀθηνῶν bei Soph. OK 57 f. auf den ganzen Kolonos mit seinen Erzschätzen (s. Sch. z. d. St.), wegen deren auch Prometheus und später Hephaistos dort einen Kult gehabt habe, bezogen; dieser soll als „Schwelle von Athen", als „Bollwerk des Landes" bezeichnet worden sein. Dagegen denkt Robert I 582 bei dem καταρράκτης ὀδός (ebd. 1590) an eine einzelne abschüssige Stelle an dem süd- oder nordöstlichen Teil des Kolonos, die auf der im Nordwesten des Hügels angenommenen Bühne nicht sichtbar war. Der Poseidonaltar und folglich auch die Akademie lagen nach Robert da, wo sie vor Svoronos immer angesetzt wurden, südlich oder südwestlich vom Kolonos, sonst hätten Polyneikes und Theseus, als er mit seinem Heer zurückkehrt, die Orchestra passieren müssen.

Den Namen von *Eleusis* bringt †de Saussure, Mélanges Nicole 1905, S. 509 zweifelnd mit ἀλέω in Verbindung, deutet also Eleusis als „Mühlberg", was, wenn es richtig wäre, auch religionsgeschichtlich wichtig sein würde. — Ebd. S. 531 handelt †Tsuntas über die Opferstöcke und die von ihnen zu unterscheidenden eigentlichen θησαυροί von Eleusis. — †Pringsheim, Archäologische Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Kults, Bonner Diss. 1905 bespricht im ersten Kapitel die Mysterientracht: Hierophanten und Daduchen trugen ein langes, gesticktes Ärmelgewand, στολή, das dem Theaterkostüm zwar ähnlich war, aber ihm weder nachgebildet ist, noch als Vorbild gedient hat, sondern einfach die Festtracht der peisistrateischen Periode war, die sich auf der Bühne und bei den Mysterienpriestern erhalten hat. Die Mysten waren bis 168 n. Chr., wo Herodes Atticus durch eine Stiftung weiße Festtracht einführte, meist schwarz gekleidet und kennzeichneten sich durch einen Myrtenzweig (14). Im zweiten Kapitel wird die Einweihung μύησις (39 ff.), die früher meistens und auch jetzt noch bisweilen mit der Weihe verwechselt wird, mit Recht sowohl von den großen wie von den kleinen Mysterien getrennt; sie war nicht an einen einzigen Ort und an eine bestimmte Zeit gebunden, konnte vielmehr sowohl in Eleusis wie in Athen jederzeit stattfinden. Pringsheim hebt zwar 28 ff. ihre Ähnlichkeit mit den Hochzeitsgebräuchen hervor und vermehrt die Zahl der Zeugnisse, welche die Eheschließung als μυστήριον oder τελετή bezeichnen, faßt aber trotzdem die μύησις als Adoption und leitet sie (41, 4) von der Zeit her, da der eleusinische Kult noch ganz Geschlechtskult war. Das folgende Kapitel handelt über die Prozession und die Cista mystica, in der er (52) mit Ammonios einen geflochtenen Korb erblickt,

während die Holzkiste *κιβωτός* heiße. Kunstwerke lassen öfters Demeter, nie Persephone, auf der „Kiste“ sitzen. In ihr wurden (57), wie schon Jahn vermutet hatte, die *ἱερά* des Iakchoszuges, zu denen aber nicht, wie in Bakchoskulten, eine heilige Schlange gehörte, von *κιστοφόροι* getragen; ist das richtig, so ist die „Kiste“ wohl eingeführt worden, als Athen den eleusinischen Kult übernahm und den von der Landeshauptstadt ausgehenden Iakchoszug einführte; so erklärt sich die Nichterwähnung der Kiste im homerischen Hymnos. Den eleusinischen Kalathos bezweifelt Pringsheim 49; Klem. Alex. *προτρ.* II 21, S. 18 P. wird von alexandrinischen Eleusinien gesprochen haben, für die Kallim. h. VI 3 den Kalathos bezeugt; dann muß freilich auch Ov. M. V 393 eine hier von der eleusinischen abweichende Fassung geben. Das vierte Kapitel, „Mysterienchor“ überschrieben, kommt auf die *ἀγέλαστος πέτρα*, die, wie Pringsheim (66, 3) mit O. Rubensohn annimmt, nicht ein kleiner Stein gewesen sein kann, und auf die *κέρχνοι* des Schatzverzeichnisses vom Jahr 408/7 zu sprechen; die *κέρχνοι* trennt er (71) von den nur im Kybelekult verwendeten Mischgefäßen, *κέρνη*, die allerdings den von den Frauen in Eleusis auf dem Kopf getragenen, nach Pringsheim brennendes Räucherwerk enthaltenden Gefäßen ähnlich gewesen sein sollen. Im folgenden Kapitel (S. 78 ff.) sucht der Vf. zu entscheiden, wann der auf eleusinischen Darstellungen erscheinende fackeltragende Jüngling Iakchos und wann Eubuleus zu nennen sei. Er glaubt, daß der Typus in Peisistrateischer Zeit für Iakchos geschaffen, aber später auf Eubuleus übertragen wurde, der jedoch immer nur eine, nicht, wie jener oft, zwei Fackeln trage. Den in der Nordwestecke des Tempelbezirkes gefundenen schönen Kopf hält er mit Kern für unpraxitelisch und bezeichnet ihn als Triptolemos (92 ff.). Das sechste Kapitel (101 ff.) endlich enthält den Opferkalender. — Das Jahr 1906 brachte eine Zusammenfassung der Ergebnisse früherer Ausgrabungen durch deren vieljährigen Leiter Philios, *Ἐλευσίς, Μυστήρια, ἐρείπια καὶ μουσεῖον αὐτῆς*, Athen, und im Frühling dieses Jahres unternahm F. Noack eine genaue Aufnahme der Nivellierungen in den verschiedenen Bauperioden des Heiligtums, über die er in der Julisitzung der Berl. Archäol. Sitzung (Arch. Anz. 1906, 264 ff., Berl. Phil. Wschr. XXVI, 1906, 1341 f.) berichtete. Auf der sich ziemlich scharf nach Osten senkenden Fläche bestand hier schon im 2. Jahrtausend eine von einer „mykenischen“ Mauer abgestützte Opferstätte, die im Laufe der Zeit immer vergrößert wurde, indem man die Stützmauer nach Osten vorschob;

bei jedem Neubau wurde der Grundplan des früheren und auch die alte Bezeichnung festgehalten; der Vortragende glaubt nämlich, daß in dem späteren Telesterion das alte Herrenhaus (*μέγαρον, ἀνάκτορον*) und in dem Hofe, davor, den der Kultus verlangte, die homerische *αὐλή* sich erhalten habe. — Die Annahme, daß der eleusinische Dienst in hellenistischer Zeit mit dem Isisdienst irgendwie verknüpft gewesen sei, weist Rusch, De Serapide et Iside in Graecia cultis, Berlin, Diss. 1906, 15 f. als auf der willkürlichen Ausdeutung zweier Inschriften beruhend zurück. — Philios, ἐφ. ἀρχ. 1906, 207 ff. versucht mit Hilfe des Bildes der Ninnion eine deutlichere Vorstellung von dem Iakchoszug zu gewinnen.

In seiner ausführlichen Darstellung der eleusinischen Kulte enthält Farnell (Cults of Greek States III 126 ff.) sich zwar in den einzelnen strittigen Punkten meist der Entscheidung, bekämpft aber im allgemeinen Foucarts Meinung, daß der Hierophant magische Formeln lehrte, durch die der Myste dem Tode entgehen könne (192), und Frazers und Jevons' Theorie von einer sakralen Kommunion (194 ff.), der gegenüber er behauptet, daß die Mysterien wohl die Freundschaft mit der Gottheit, nicht aber eine Einigung mit dieser versprachen. Nicht selten äußert er Zweifel auch hinsichtlich solcher Angaben, die sich bisher allgemeiner Anerkennung erfreuten. Aber solche Bedenken entspringen nicht immer schärferer Kritik an den Zeugnissen, sondern bisweilen, wie die Unbestimmtheit der gewählten Ausdrücke zeigt, nur dem Gefühl der Unsicherheit, das der Vf. selbst empfindet, weil er fühlt, daß er weder die ganze zur Entscheidung erforderliche Überlieferung noch die daran anknüpfende neuere Forschung überschaut. So trifft er denn auch, wo er ein eigenes Urteil wagt, nicht selten daneben, z. B. wenn er aus dem „Erechtheus" des Euripides folgert, daß Athen schon in vorgeschichtlicher Zeit sich in den Besitz von Eleusis gesetzt habe, und es für eine phantastische Ansicht einiger weniger Schriftsteller erklärt, daß dieser Vorgang erst in solonischer oder peisistrateischer Zeit eingetreten sei (154) oder wenn er annimmt (184 f.), daß der homerische Hymnos Züge dem Thesmophorienritual entlehnt habe. Den Angaben christlicher Schriftsteller über den Inhalt der *δρώμενα*, die Foucart in den Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Éleusis und in den Grands mystères d'Él. ⟨*Jahresber. CXXXVII, 1908, 247 f.*⟩ verwendet hatte, um ein Bild von den mystischen Begehungen zu entwerfen, zweifelt Farnell mit Lobeck an, weil bei ihnen eleusinische und andere Mysterien vermischt seien; das ist wohl z. T. richtig, aber da die Heiden schweigen

müssen, sind diese christlichen Angaben die einzige Quelle, und es kommt darauf an, das Echte von dem Unechten zu sondern. Das ist keineswegs unmöglich, da diese späten Zeugnisse nicht selten den Schlüssel zum Verständnis, sonst unverständlicher Andeutungen älterer Schriftsteller geben, und sich so beglaubigen. Es ist auch grundsätzlich nicht zulässig, eine Angabe über eleusinische Riten bloß deshalb zu verdächtigen, weil diese auch in andern Mysterien bezeugt sind. Bei dem großen Einfluß von Eleusis ist vielmehr zu erwarten, daß die dortigen Zeremonien in andern Geheimdiensten nachgeahmt wurden. Sonst zeigt Farnell sich viel gläubiger. Ohne Prüfung wird fast alles, was über Eleusis überliefert ist, auf die Mysterien bezogen, zu deren Göttern er z. B. auch das von ihm als Hades und Persephone gedeutete Paar des „Gottes“ und der „Göttin“ rechnet, obwohl diese in der Überlieferung nichts mit dem Geheimkult zu tun haben. Die Eleusinien setzt er (131 u. öfter) den Mysterien gleich, ohne die in neuerer Zeit fast allgemein gebilligte und mindestens in der Hauptsache richtige Annahme auch nur zu erwähnen, daß jene ein nicht mystisches Agonalfest waren. Gelegentlich wird (161) die Vermutung aufgenommen, daß der Eleusinier Aischylos das tragische Kostüm den eleusinischen Priestern entlehnte. — Viel weiter geht in dieser Beziehung A. Dieterich, der im Arch. f. Religionswiss. XI, 1908, 163 die attische Tragödie als aus den *δρώμενα* von Eleusis hervorgegangen zu erweisen versucht. In demselben Jahr veröffentlichten Cavaignac seine Untersuchung, Le trésor sacré d'Éleusis und Ph. Ehrmann eine Abhandlung, De iuris sacri interpretibus Atticis (RV u. V IV 3); dieser unterscheidet die *ἐξηγηταὶ τῶν Εὐμολπιδῶν,* die von den alten Königen abstammten und die religiöse Tradition fortpflanzten von den aus dem Geschlecht der Keryken hervorgegangenen *ἐξηγηταὶ μυστηρίων.* — Durch die Vergleichung australischer, melanesischer und amerikanischer Begehungen, die alle „Übergangsriten“ sein sollen, glaubt A. van Gennep, Rites de passage 126 ff. eleusinische Zeremonien, innerhalb deren er aber die verschiedenen übereinander gelagerten Schichten nicht unterscheidet, zu erklären. — Nach S. Reinach, Cultes, mythes relig. III 101 bestand das Mysterion dagegen ursprünglich in der ehelichen Verbindung des Priesters und der Priesterin, die Zeus und Demeter vertraten und durch die magische Sympathie ihrer Vereinigung die Fruchtbarkeit der Erde — symbolisch durch die Vorzeigung der abgeschnittenen Ähre (Hippol. ref. V 8 S. 162, 57 Du.-Schn.) angedeutet — befördern sollten. Diesen *στάχυς τεθερισ-*

μένος vergleicht aber R. Engelmann, Berl. Phil. Wochenschr. XXVIII, 1908, 361 mit einer Zeremonie der römischen Arvalbrüder, deren Ritus mit den Ollae, wie er glaubt, den eleusinischen *πλημοχόαι* entspricht. — Über Denkmäler, die sich auf die Gottheiten von Eleusis beziehen, handelt Ducati, Rendi cont. RAL V_{XVII}, 1908, 375 ff. Der auf eleusinischen Denkmälern nicht seltene *ὀμφαλός*, auf dem z. B. auch die Frau des Kertscher Vasenbildes mit der Einweihung des Herakles sitzen soll, ist nach Ducati ein Abzeichen der Erdgöttin, die er auch in der *θεά* des Lakrateidasreliefs erkennt und deren männlicher Partner, der *θεός*, Zeus sein soll. Die andere Seite der Kertscher Pelike stellt, wie er meint, die Geburt des Dionysos-Iakchos dar, während er auf der rhodischen Hydria Plutos' Geburt erkennt. Bei diesem Vorgang sollen Nymphen zugegen sein, die, geführt von Hermes, seiner Ansicht nach zum eleusinischen Kult gehörten und in diesem bei der Göttergeburt eine ähnliche Bedeutung hatten, wie die Kekropiden in Athen bei der Geburt des Erichthonios (388 ff.). — Svoronos (zuletzt in der deutschen Ausgabe des Athen. Nationalmuseums I 556) sieht im eleusinininischen *θεός* Asklepios, in der *θεά* Hygieia; aber der epidaurische Sprachgebrauch dieser Wörter, die doch wenigstens vorübergehend als Hauptgottheiten geltende Wesen bezeichnen können, darf für Eleusis nicht maßgebend sein. — Die in den Berliner Klassikertexten V_{I}^{*}, 1907, S. 7 ff. veröffentlichte Paraphrase eines orphischen, angeblich von Musaios aufgezeichneten Gedichtes, das, wie es scheint, *κάθοδος* betitelt war und Kores Raub ähnlich wie Hom. *ὕμν.* 5, aber unter Einführung z. B. Baubos erzählte, untersucht Malten, Arch. f. Religionswiss. XII, 1909, 417 ff. Er führt den in einem Papyrus des 1. Jhs. v. Chr. überlieferten Bericht, der die Entführung und die Niederfahrt nach Eleusis verlegt und die Stiftung des Kultus damit begründet, daß Triptolemos der Göttin die Stelle des Abstiegs zeigte, in der Hauptsache schließlich auf ein orphisches Gedicht ⟨*s. o. 285*⟩ des 6. Jhs. zurück. — In demselben Jahr erschienen in Halle als Beigabe zur Bekanntmachung der akademischen Preisbewerbung vom Jahre 1908 O. Kerns Eleusinische Beiträge, dessen erster Teil sich mit den *δρώμενα* beschäftigt. Wie Dieterich glaubt auch er, daß das attische Theater durch sie beeinflußt sei, und zwar auch die Komödie, auf die namentlich die *γεφυρισμοί* eingewirkt haben sollen (14). Teilweis im Anschluß an Foucart sucht Kern die einzelnen Szenen der Aufführung festzustellen, wobei er sich im ganzen an Noacks Ausgrabungsergebnisse hält und mit diesem sich eine Art Bühne in der

Mitte des Telesterions denkt, aber es für möglich erachtet (6), daß auch später noch einzelne δρώμενα im Freien, nicht weit von der Grotte vorgeführt wurden. Daß das ὀπαῖον die plötzliche Erhellung des großen Saales im Weihetempel ermöglichen sollte, glaubt er (7) mit O. Rubensohn. Die Frage Tertullians Cur rapitur sacerdos Cereris, si non tale Ceres passa est? (nat. II 7) wird auf das Irren Demeters bezogen (7). Apollodors Angabe bei Sch. Theokr. II 36 *Ἀθήνησι τὸν ἱεροφάντην τῆς κόρης ἐπικαλουμένης ἐπικρούειν τὸ καλούμενον ἠχεῖον* ⟨*s. u. S. 337*⟩ verbindet Kern 10 mit der Tympanonschlägerin auf dem Vasenbild von Kertsch und auf einer Capuaner Mysterienvase (Sacra conversazione), er meint, daß der Hierophant sich als Lautenschlägerin verkleidete. Aus 2 Vasenbildern und aus Klem. *προτρ.* II 15 (vgl. sch. Plat. *Γοργ.* 497 c) wird gefolgert, daß Aphrodite in Eleusis vorkam, wie mir scheint, nicht mit Recht; *ἀφροδίσιοι συμπλοκαί* ist nur ein dezenter Ausdruck für die geschlechtliche Vereinigung, und es ist nicht einmal ganz sicher, daß sich die Stelle in Klemens' Quelle auf Eleusis bezog. Richtig wird Plutos aus Hom. *ὕμν.* V 488 für die Weihestätte erschlossen und auf ihn auch der *Βριμός* in dem von Hippolytos überlieferten Spruch bezogen (10). Der zweite Teil der Arbeit (14 ff.) bespricht eine Reihe von Sigillatavasen aus römischer Zeit, die im ganzen übereinstimmend, aber mit Abweichungen im einzelnen, auch in der Anordnung und Auswahl 15 Szenen aus dem Dionysoskult darstellen. — In der Besprechung von Kerns Aufsatz versucht L. Ziehen, Berl. Phil. Wochenschr. XXX, 1910, 1073 im Sinn Lobecks und Farnells den Wert der christlichen Angaben über die δρώμενα herabzusetzen. Die Aufführungen im Freien möchte er auf die älteste Zeit beschränken. Daß ein Teil dieser szenischen Darstellung auf Vasenbildern wiedergegeben werde, ist ihm unwahrscheinlich und auch das Zeugnis des Hippolytos nicht so einwandfrei, daß daraufhin Plutos' Geburt als ein Teil der Mysterienaufführung angenommen werden könnte. — In demselben Jahr versuchte Thom. Spencer Jerome, Am. Journ. Arch. XIV 89 f. zu zeigen, daß die eleusinischen Mysterien die Seelenwanderung lehrten. — Mit Recht bestreitet Lawson, Modern Greek Folklore 562 ff. diese Annahme; er sieht in den Mysterien nichts weiter als den von ihm den „Pelasgern" zugeschriebenen Glauben an das Göttlichwerden des Menschen im Jenseits. In dem neugriechischen Osterfest will er (572 ff.) Erinnerungen an das alte Mysterion gefunden haben. — Pascal, Rendic. Reale Ist. Lomb. II_{XLIII}, 1910, 124 ff. (vgl. Dioniso 193 ff.) glaubt aus Aristophanes' *βάτραχοι*, der sich eng an den Kultus und die Lehre von Eleusis

angeschlossen haben soll, das Bild beider vervollständigen zu können: er folgert z. B., daß die Glückseligen und Verdammten dargestellt wurden. — Oikonomos, ἐφ. ἀρχ. 1910, 1 ff. veröffentlicht eine zwei Jahre vorher auf der athenischen Agora entdeckte Inschrift, welche in einigen Punkten von der schon früher bekannten Inschrift des 5. Jhs. über die eleusinischen Aparchen (IG I. Suppl. no. 27² ff., 60 f.) abweicht und diese erläutert; vgl. A. Elter, Bonner Univ.-Progr. 1914; Bannier, Berl. Phil. Wochenschr. XXXV, 1915, 1230, der daraus folgert, daß im 5. Jh. die jährliche Zwangsabgabe nicht bestand, daß vielmehr nur der Hierophant und der Daduch ohne rechtsverbindliche Kraft an den Mysterien die Aufforderung an die Gemeinde richtete, die Aparche zu liefern. — Ausführlich handelt über das Ritual und die Legenden von Eleusis J. G. Frazer, Spirits of the Corn and of the Wild (Golden Bough V_I) 35 ff. Der homerische Hymnos drückt, wie er meint, symbolisch dieselbe Vorstellung aus wie der von Hippolytos bezeugte Ritus mit der abgeschnittenen Ähre, denn Persephone ist auch ihm ein Korngeist, ebenso wie Demeter. Ihr Gemahl Zeus ist, wie er jetzt Ridgeway gegenüber zugibt, vielleicht nicht ein ursprünglicher Bestandteil der eleusinischen Legende oder kann wenigstens statt des Himmelsgottes Zeus, der unter den Kultgöttern von Eleusis fehlt, den Unterweltsgott bedeuten. Die Eleusinien, die im homerischen Hymnos noch nicht erwähnt sein sollen (70; vgl. dagegen v. 265 ff.), werden von ihm (77) wegen Sch. Pind. Ὀλ. IX 150 als ein Erntefest gedeutet und schwerlich mit Recht in den Mai gesetzt; den πάτριος ἀγών bei Dittenberger, SIG² 587, 258 möchte er (74) als ein Wettmähen fassen, das, wie er (71) meint, vielleicht den Ausgangspunkt der Spiele bildete. Daß diese nicht, wie bei einem Erntefest zu erwarten wäre, jährlich gefeiert wurden, erklärt er (79 ff.) aus der Sitte, Spielfeste in ennaeterischen Zeiträumen zu wiederholen. — In demselben Jahr erschien Foucarts Aufsatz, Les drames sacrés d'Éleusis, Comptes rendus AIBL 1912, 123 ff. Wie schon 1895 in den Untersuchungen über Ursprung und Wesen der eleusinischen Mysterien hebt er neben der Darstellung des Koreraubes als wichtigen Teil des Weihespiels die Ehe des Zeus mit Demeter hervor, die zu feiern den Mysten zweiten Grades, wie er meint, vorbehalten war. Sehr mit Recht wird betont, daß die Feier nicht *erbauen* sollte (130 ff.), obwohl sie auf den Gläubigen eine derartige Wirkung hervorbrachte, daß sie aber noch weniger als *Darstellung* des mythischen Vorgangs betrachtet wurde, daß dieser vielmehr nach der Meinung der Ge-

weihten tatsächlich *wiederholt* wurde, weil der Segen, den man sich von ihm versprach, nur als ein Jahr dauernd betrachtet wurde. Zwischen den weit auseinanderstrebenden Ergebnissen Foucarts und Frazers sucht Loisy, Rev. Hist. et litter. relig. n. s. IV, 1913, 193 ff. zu entscheiden; er neigt sich mehr auf die Seite seines Landmanns, dessen Versuch, die Weihen aus Ägypten herzuleiten, er jedoch nicht als gelungen erachtet. An dem ursprünglich agrarischen Charakter des Weihefestes hält auch er fest: die heilige Ehe *soll* ursprünglich zwischen dem Vater und der Mutter des Kornes vollzogen sein, die, wie er meint, nie ganz mit Himmel und Erde ausgeglichen wurden. Daß die Mysterien auf die alten agrarischen Riten damals aufgepfropft wurden, als Dionysos zu Demeter hinzutrat (224), ist eine m. E. nicht glückliche Vermutung. Auch im einzelnen scheinen mir Loisys Vorstellungen von den mystischen *δρώμενα* anfechtbar. Er hält nicht genügend auseinander die Ehe, die der Myste bei der Einweihung mit der Todesgottheit eingeht, und die Vermählung der beiden Gottheiten, die bei der Epopteia vollzogen wird und aus welcher der Heiland hervorgeht. Mit Foucart deutet er (209) die o. ⟨*S. 335*⟩ angeführten Worte Apollodors bei Sch. Theokr. II 36 als le gong de Coré appelant au secours; aber wahrscheinlich ist das Partizip hier passivisch zu fassen, jedoch nicht im Sinn Farnells (Das sogenannte Gong der mit Namen angerufenen Kore), sondern als Genet. absolut. (der „Hierophant *schlägt* das Echeion, während Persephone, die Todesgöttin, heraufbeschworen wird"); und jedenfalls irrig ist Loisys Vermutung, das Echeion habe „Hilferuf Kores" geheißen, weil das mystische Drama mit dem Raub Kores begann. Aus Hippol.' (*φιλοσ.* V 8, S. 162, 57) Worten *λέγουσι . . . Ἀθηναῖοι . . . ἐν σιωπῇ τεθερισμένον στάχυν* liest er (215, 1) heraus; „die Athener nennen den Attis (d. h. den mit ihm ausgeglichenen Heiland) die schweigend abgeschnittene Ähre". Der Sinn ist vielmehr: die Naassener erkennen den *ἄνθρωπος* sowohl in dem *χλοερὸς στάχυς* der Phryger wie in dem *τεθερισμένος στάχυς*, der, wie es scheint, mit den Worten *ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμόν* vom Hierophanten den Epopten gezeigt wird und den die Naassener dem *παρὰ τοῦ ἀχαρακτηρίστου φωστὴρ τέλειος μέγας* gleichstellen. — Die Mythen von der thrakischen Herkunft des Eumolpos scheint Calderon, Act. IV Congr. internat. d'hist. des relig. 127 als Beweis für den thrakischen Ursprung der eleusinischen Weihen anzusehen, da er mit diesen gewisse Feste der heutigen Slawen vergleicht, die er für die nächsten Verwandten der alten Thraker hält. — Über die

eleusinischen φρέατα s. Cornford, Ess. and Studies present. to Ridgeway 1913, S. 161 f., der unter Vergleichung der koischen Burinaquelle (Theokr. εἰδ. VII 5) vermutet, daß einer der Brunnen durch die ἀγέλαστος πέτρα gedeckt war. — Paul Foucart faßt in dem großen Werk Les mystères d'Éleusis, Paris 1914 in endgültiger, vielfach berichtigter Fassung seine früheren Untersuchungen über Eleusis zusammen. Der erste Teil des Werkes, das der Vf. seinem Sohn, dem Ägyptologen George F. gewidmet hat, behandelt den ägyptischen Ursprung der Mysterien. Um 1500 v. Chr. sollen ägyptische Flüchtlinge in Argos ein Reich gegründet haben. Sie brachten Getreide und Weinbau und deren Schutzgottheiten, Isis und Osiris, mit, die in Griechenland unter den Namen Hera oder Demeter und Dionysos verehrt und von Argos aus vor der ionischen Wanderung, wie aus ihrem Auftreten in Ionien geschlossen wird, nach Eleusis übertragen wurden. Ihr Kult war nach Foucart ursprünglich rein agrarisch; erst im. 7./6. Jh. sollen griechische Weise die eschatologischen Lehren der Ägypter auf ihren Reisen kennengelernt und mit den urverwandten Vorstellungen des eleusinischen Kults verbunden haben. Die Mythen und die aus ihnen geschöpften Angaben der alten Geschichtschreiber, auf die Foucart sich stützt, sind wertlos. Ähnlichkeiten der ägyptischen und eleusinischen Vorstellungen bestehen zwar und nötigen zur Annahme eines gewissen geschichtlichen Zusammenhangs, sie sind aber nicht größer als überhaupt die der ältesten griechischen Kulte, zu denen Foucart mit Recht den Kern der eleusinischen Gottesdienste rechnet, und der orientalischen, auch der ägyptischen, und rechtfertigen daher die Annahme einer über Argos gehenden besonderen ägyptischen oder ägyptische Kultur mitbringenden Besiedelung von Eleusis nicht. — Im zweiten Teil seines Buches spricht Foucart (141 ff.) über das eleusinische Priestertum und (340 ff.) über die Orte, an denen der Kult stattfand; im dritten, wichtigsten über die Riten, die er in δρώμενα, δεικνύμενα und λεγόμενα einteilt. Wie schon früher hebt er mit Recht hervor (355), daß die liturgischen Dramen älter sind als die Weihen. Er nimmt ihrer zwei an, die er auf zwei Mysteriennächte verteilt: in der des 21. Boedromion, bei der Einweihung (μύησις), die er, obwohl schon Pringsheim die entgegenstehende Überlieferung hervorgehoben hatte, zu den großen Mysterien rechnet, sollen Demeter und Kore, in der folgenden Nacht, an deren Feier nur die Epoptai teilnahmen, Demeter und Zeus im Mittelpunkt des Dramas gestanden haben. Außerdem sahen aber die Epoptai nach Foucart 444 ff. die Leiden und den Triumph des Dionysos, der an die Stelle des alten θεός

getreten war, und als dessen Symbol der *τεθερισμένος στάχυς* galt. Im ganzen ist dieser Teil von Foucarts Werk wie der umfangreichste so auch der wichtigste; zwar sind viele Einzelheiten zu berichtigen, aber es bleibt das große Verdienst des französischen Forschers, daß er nachdrücklich wieder auf die lange vernachlässigten Angaben der christlichen und spätheidnischen Schriftsteller hingewiesen, als erster aus ihnen ein zusammenhängendes und der Wahrheit schon ungefähr nahe kommendes Bild gewonnen und so der bloß negativen Kritik Lobecks, dem er freilich weder in der Beherrschung des Stoffes noch in der klaren Durchführung des einmal als richtig erkannten Gedankens gleichkommt, den Boden entzogen hat. Seine ägyptischen Lieblingstheorien, die sich wenigstens in dem Umfang und in der Formulierung, die er ihnen gegeben hat, nicht durchführen lassen, verleiten ihn wohl hier und da zu Mißdeutungen, z. B. wenn er (311 f.) die Ausschließung der *φωνὴν ἀσύνετοι* im Anschluß an eine ägyptische Lehre daraus erklärt, daß es beim Vortrag der heiligen Formeln nicht allein auf den richtigen Wortlaut, sondern auch auf die richtige Modulation ankam; aber im ganzen folgt er doch den Wegen, welche die Überlieferung namentlich die Lobeck großenteils noch verschlossene epigraphische weist. — Die ägyptischen Elemente der eleusinischen Dienste erkennt Haury, Das eleusische Fest ursprünglich identisch mit dem Laubhüttenfest der Juden, München 1914, an, für die Vermittler hält er aber Juden; in einer Zeit, da sie sich in Ägypten noch nicht zum Monotheismus durchgerungen hatten, sollen sie sich zunächst in der damals ionischen Peloponnes festgesetzt und das Volk wie sich selbst in 12 Stämme geteilt haben. Sie wurden zwar später von den Griechen aufgesogen, aber ihre Gedanken sollen sich u. a. auch in den Mysterien von Eleusis erhalten haben, die wie das Laubhüttenfest ein Erntedankfest waren, zur selben Zeit wie dieses gefeiert wurden und gleich diesem die Erlösung von dem Schauen der Gottheit herleiteten. Es gelingt dem Verfasser neben manchem Irrtümlichen auch eine Reihe wirklicher Übereinstimmungen vorzubringen, aber er würde schwerlich auf sie gebaut haben, wenn er die weite Verbreitung dieser Vorstellungen innerhalb der antiken Kultur gekannt hätte. — Gegen Foucarts Herleitung der eleusinischen Kulte aus Ägypten erhebt Patroni, Atene e Roma XVII, 1914, 374 ff. Einspruch. — Mit Hilfe der „Basis von Sorrent" versucht Svoronos, Journ. intern. d'archéol. numism. XVI, 1914, 160 ff., neuen Aufschluß über die Kulte von Eleusis zu gewinnen. Diese Basis soll die Demeter *Ἀγέλαστος*,

ein Werk des Praxiteles für Megara (Paus. I 44, 2, wo Δηώ oder Δωτώ für Λητώ zu schreiben sei), getragen haben, von dem sich App. Claudius, Pompeius' Freund, mit dessen Hilfe eine Kopie verschaffte, die er dann an einen andern Freund des Pompeius, Vedius Pollio, zur Aufstellung in der Grotte des Πανσίλυπος (vgl. den Namen Ἀγέλαστος) verkaufte. Auf der Basis sollen u. a. auch Plutos (S. 178) und Iambe (184) dargestellt gewesen sein. Das allgemein für das Telesterion gehaltene Hauptgebäude am Ostabhange des eleusinischen Burgberges hält Svoronos vielmehr für einen Demetertempel. Das φρέαρ Παρθένιον, Καλλίχορον und Ἄνθιον bezeichneten, wie er meint, denselben auf dem Wege nach Eleusis belegenen Brunnen. — Nach Koerte, Arch. f. Religionswiss. XVIII. 1915, 116 ff. ist der von Brimo geborene Brimos der Myste, der durch die Berührung der κτείς der Erdmutter deren Kind geworden sei. Daß sich der Geweihte als Sohn seiner Gottheit fühlt, ist eine an sich nicht unwahrscheinliche und auch in andern Mysterien, wie es scheint, begegnende Vorstellung, aber das Anfassen eines in einem Korbe getragenen Abbildes der weiblichen Scham scheint mir eher auf eine symbolische Vermählung als auf eine Adoption zu weisen. — Am 28. 11. 1916 sprach der Schreiber dieser Zeilen in der Religionswissenschaftlichen Vereinigung zu Berlin über die eleusinischen Mysterien; vgl. DLZ 1917 49 f. Da die Verletzung des die Weihen umgebenden Geheimnisses auf das strengste bestraft wurde, sind deutliche Angaben über sie erst bei Christen und erst in einer Zeit zu erwarten, als das Heidentum nicht mehr imstande war, seine heiligsten Dienste zu schützen; was ältere Schriftsteller über Eleusis, insbesondere über Kores Raub berichten, kann sich überhaupt nicht auf die Geheimweihen beziehen. Indessen spielen sie doch öfters, den Eingeweihten verständlich, auf diese an, und dadurch gewinnen die Angaben der Christen, welche solchen versteckten Hinweisen Inhalt verleihen, wenigstens teilweis den Wert unanfechtbarer Zeugnisse. Die Mysterienlaufbahn umschloß seit der Vereinigung von Eleusis und Athen drei Stufen. Nach der Einweihung, die in Athen oder Eleusis stattfinden konnte und an keines der Weihefeste gebunden war, und nach der Feier der kleinen Mysterien in Agrai, die ursprünglich mit den eleusinischen Mysterien nichts zu tun hatte, aber als Vorbedingung für die Aufnahme in diese gefordert wurde, damit das athenische Fest durch das eleusinische nicht in Vergessenheit geriete, jedoch eben dieser Bestimmung wegen als niedere Weihe galt, erreichten die männlichen Mitglieder der Gemeinde den zweiten, ursprünglich

ersten Grad der Weihe in der heiligen Nacht des Boedromion durch das Sakrament der Vermählung mit der Todesgöttin, d. h. durch einen symbolischen Tod. Das Symbol, durch das die Frauen sich weihten, ist nicht bekannt. Drei Monat später fand das Haloenfest statt, an dem die gewaltsame Ehe der Erdgöttin mit dem Himmelsgott auf dreimal gewendeter *ἅλως*, ursprünglich vermutlich auch *τριπτόλεμος* und daher später *ἅλως Τριπτολέμου* genannt, durch den Hierophanten und die Demeterpriesterin erneuert wurde. Wahrscheinlich seit Pheidon, der sich der Kultstätte bemächtigt zu haben scheint, wurde der Überwältiger der Göttin dem Zeus und sie selbst der Demeter gleichgestellt; ursprünglich führte aber der Himmelsgott hier den wahrscheinlich vorgriechischen Namen Poseidon, und der mystische Name der Erdgöttin ist bis ins späteste Altertum Eleutho „Hervorbringerin“ gewesen; nach ihr nannten die Griechen die Kultstätte, die vorher Saisar(i)a (Hesych. s. v.) geheißen hatte, Eleusis. Es hatte sich ursprünglich um einen für zahlreiche andere griechische Kultstätten und auch für andere Länder zu erschließenden Zauber gehandelt, bei dem zum Schutze gegen den gefährlichsten Feind des griechischen Landbaus, die Dürre, der Dämon des Regens und Segens erzeugt wurde. Die Vermählung des Himmels mit der Erde dachte man sich im Blitz vollzogen; die Stelle, wo der Blitz in die Erde gefahren war, hieß Elysion, Enelysion „Stätte des Gedeihens“. Doch ist schon in vorgeschichtlicher Zeit dieser Zauber zu einem regelmäßigen Fest ausgestaltet und der erhoffte Segen auch auf das bessere Los im Jenseits, an der ebenfalls Elysion genannten Stätte, bezogen worden. Neun Monate nach der Zeugung des Segensdämons wurde dessen Geburt im Boedromion wahrscheinlich in derselben Nacht, in der in einem früheren Jahr die Mysten sich mit der Todesgöttin vermählt hatten, feierlich begangen. Diese höchste Weihe, die Epoptie, zu der nur die Epopten, d. h. diejenigen zugelassen waren, die mindestens ein Jahr, oft aber viele Jahre zuvor den ersten Grad der Weihe erreicht hatten, wurde nach einem langen Umherirren in der Finsternis wahrscheinlich vor der Höhle nordöstlich vom Telesterion, nicht in diesem selbst begangen; die Höhle wurde erleuchtet, und der Hierophant verkündete die Geburt des Heilandes, der an andern Stellen Plutos hieß und so oder Pluton auch in Eleusis genannt werden konnte. Als später die Gemeinde auf dem engen Raum vor der Höhle nicht mehr Platz fand und die Geburtsfeier verlegt wurde, erklärte man die Höhle für die Stätte, wo die jetzt nach Eleusis verlegte Niederfahrt des Hades und der Kore

stattgefunden habe, und so ging der Name Pluton auf den jetzt im Plutonion verehrten Hades über. — Gegenüber den zuletzt erwähnten Vermutungen verteidigte F. Noack in einem am 27. 2. 1917 in derselben Gesellschaft gehaltenen Vortrag die ältere Ansicht, daß das eigentliche Mysterion im Telesterion gefeiert sei, weil der kleine Raum vor der Höhle für die Aufnahme der Mysteriengemeinde — abgesehen vielleicht von den frühesten Zeiten — nicht ausgereicht habe. Er ging dann anknüpfend an Dörpfelds Untersuchungen und an seine eigenen Aufnahmen und Vermessungsarbeiten ⟨*s. o. 331*⟩ auf die Gestalt des Weihetempels ein, der seiner Ansicht nach, wie auch Gruppe angenommen hatte, nicht zwei Stockwerke, sondern wenigstens in der Mitte nur zwei übereinanderstehende Säulenreihen und an den vier Seiten umlaufende Empore gehabt hat. Den während des ganzen Altertums festgehaltenen Grundtypus des Telesterions leitet Noack von dem Megaron, dem alten Anaktenhaus, ab, auf das er auch die Bezeichnung Anaktoron zurückführt. Daß es zu Schaustellungen diente, wird namentlich aus den Stufen gefolgert. — In der sich an den Vortrag anschließenden lebhaften Debatte wurde allseitig die Schwierigkeit zugegeben, die in der Beschränktheit des Raumes vor der Höhle liegt und die zu der Annahme nötigen würde, daß nur ein sehr kleiner Teil der großen Mysteriengemeinde die oberste Stufe der Weihe erreichte; es wurde auch auf die von beiden Vortragenden bereits angedeutete Möglichkeit hingewiesen, daß der Schauplatz verlegt worden sei, als der Raum nicht mehr ausreichte. Zugleich aber traten in der Erörterung die Schwierigkeiten hervor, die sich der Benutzung des Weihetempels für die Epoptie entgegenstellten. Erstens war der Raum mit seinen vielen dicken Säulen so ungeeignet wie möglich für ein Ritual, bei dem alles darauf ankam, daß alle Anwesenden den Akt *sahen*, dann ist in dem Festsaal kein Raum für das mehrfach erwähnte Irren, das dem letzten Akte der Weihe vorhergegangen sein muß; endlich zeigen die Reste des Telesterions keine Spur eines Raumes in der das *δρώμενον* hätte stattfinden können, es bliebe also nur die Annahme übrig, daß eine Art hölzerner Bühne aufgeschlagen wurde, die in dem gewaltigen und nur mit einem Ausgang versehenen Raume bei dem großen, vor der Geburt des Segenskindes angezündeten Feuer die Brandgefahr auf das äußerste gesteigert hätte. Als bedenklich wurde auch die Annahme bezeichnet, daß die von der Mysterienstätte gebrauchten Ausdrücke Megaron und Anaktoron unmittelbar auf das Megaron der homerischen Anakten zurückgeführt werden können. Megaron bezeichnet

im attischen Demeterkult, dessen Terminologie für Eleusis zunächst maßgebend sein muß, die Erdhöhle ⟨*vgl. o. S. 109*⟩, und wird in diesem Sinn auch vom homerischen Hymnos 379 gebraucht; Anaktoron aber muß, da das Wort im Plural auch von den eleusinischen ἱερά gesagt wird, etwa das „Hochheilige" bezeichnet haben. Wenn also zwischen diesen Bezeichnungen und den homerischen ein Zusammenhang besteht, kann dieser nur etwa so angenommen werden, daß die Fürsten mit einem vielleicht vorgriechischen Wort die „Heiligen", ἄνακτες, und ihre Residenzen mit einem Ausdruck genannt wurden, der vorher auch auf die Höhlenheilig tümer angewendet war.

Boiotien.

Fast unbekannte boiotische Mythen behandeln die in den Berliner Klass.-Texten V_{II} 19 ff. herausgegebenen Korinnafragmente, darunter einen, der einen musischen Wettstreit zweier Riesen, Helikon und Kithairon (S. 26 ff.), einen, der die Schicksale der neun Asopostöchter (S. 30 ff.) und einen, der die Besitzer des Ptoion (S. 33. 68) betrifft. — Den *Helikon* will R. Eisler, Philol. LXVIII, 1909, 143 als Weltachsenberg erweisen. — Die *tanagraiischen* Kulte behandelt in Fortsetzung seiner unter gleichem Titel erschienenen Jenaer Dissertation vom Jahre 1901 Buslepp, De Tanagraeorum sacris, Progr. Weimar 1908. Geordnet nach dem Alphabet der lateinischen Namen werden besprochen die Dienste des Amphiaraos, Asopos, Atlas (und Orion), der Caesares, der Demeter (und Persephone), Artemis, der großen Götter, Dioskuren, des Eunostos, der Isis (und des Serapis), des Zeus, der Athena, der Göttermutter (der Satyroi und der Nymphen), des Narkissos, Poseidon, Poimandros (und Achilleus), der Themis, Aphrodite und der Hestia. Die Versuche, einzelne dieser Götter einem der Volksstämme zuzuweisen, die nach der Überlieferung oder nach Vermutungen Neuerer auf dem Gebiet von Tanagra sich festsetzten, scheinen mir nicht geglückt. — In *Theben* hat Keramopullos die Reste des Ismenion und dabei eine mykenische Nekropole entdeckt; vgl. Karo, Arch. f. Religionswiss. XVI, 1913, 272. — Seine früheren Vermutungen über die 7 Tore Thebens schränkt v. Wilamowitz, Aisch. 103 mit Recht ein. Das Epos gab die Zahl der Tore und die 4 Namen, über welche die Tradition einhellig ist. Drei Tore, das der Elektra, des Proitos und das Neitische, hat es immer gegeben; aber die 7 Tore lagen in der Mauer, welche die Unterstadt umgab, diese ist jedoch nach v. Wilamowitz erst

angelegt, nachdem die Boioter sich an die Stelle der Kadmeioi gesetzt hatten, im 8. Jh. Daher können, wie er glaubt, die 7 Tore in der Thebais, die vor der Ilias entstand, noch nicht vorgekommen sein. Daß die 7 Tore nicht von der Burg, sondern von der Unterstadt zu verstehen sind, halte auch ich für sicher, wahrscheinlich kam die Zahl bereits in dem ältesten, für Argos gedichteten Lied von der Überwindung Thebens vor. Auffallenderweise heißen von den drei in allen Listen erscheinenden, also mutmaßlich zuerst genannten Toren zwei, das Proitidische und Elektrische, nach mythischen Gestalten, die erst die kurze argivische Herrschaft nach Theben verpflanzt zu haben scheint; doch läßt sich daraus nicht mit Sicherheit folgern, daß diese Namen nicht schon in der argolischen Dichtung vorkamen, da der Eroberer den durch seinen Sieg hergestellten Zustand als den ursprünglichen und rechtmäßigen hingestellt haben kann. Der Thebais sind m. E. wenigstens die drei übereinstimmenden Namen bereits zuzuschreiben. — Der ganze Götterkreis vom thessalischen Homoleberg, Zeus Demeter, Athena, Enyalios war nach Maaß, Österr. Jahresh. XI, 1908, 5 in einem thebanischen Bezirk vereinigt. Enyalios kann aus Phot. u. Suid. *Ὁμολώιος Ζεύς*, wo Homoloa, die *προφῆτις*, Tochter des Enyeus heißt, als in diesen Kreis gehörig nicht mit Sicherheit erschlossen werden; bei schol. Lykophr. 520 ist statt *Πύλαιος Ὁμολωΐς* mit Scheer zu lesen *πύλαι Ὁμολωΐδες*; von Enyeus ist hier keinesfalls die Rede.

Lokris.

W. A. Oldfather Lokrika, Philol. LXVII, 1908, 411 ff. (vgl. die Münchener Dissert. Lokrika, Sagengeschichtliche Untersuchungen, Tübingen 1909) geht von dem Widerspruch zwischen Il. B 726, wo Medon die Mannen des Magneten Philoktet anführt, und N 693 aus, wo er mit Podarkes, dem Bruder des Protesilaos, dessen Truppen befehligt und in Phylake wohnt. Letzteres soll (S. 419) das Ursprüngliche sein. In Hellanikos' Stammtafel Lokros, Opus, Kynos, Hodoidokos, Oileus, Aias sind (441 ff.) zwei Glieder zu viel, weil Patroklos als Sohn von Opus' Bruder Menoitios danach mindestens zwei Geschlechter vor Aias fallen würde. In den Eoien fehlten nach Oldfather Kynos und Hodoidokos. — Den Dienst, welchen je zwei *lokrische Mädchen* im Heiligtum der ilischen Athena verrichten mußten, vergleicht J. Vürtheim, der diesen ganzen Kult ausführlich in seinem Buch De Aiacis origine, cultu, patria, Leiden, 1907, 104 ff. behandelt,

mit der Flucht ehescheuer Jungfrauen zu dem daunischen Heiligtum Kassandras (Lykophr. 1123 ff., Vürtheim S. 125 ff.); er meint, die lokrischen Jungfrauen hätten sich wie in Salapia in den Dienst und Schutz der Göttin begeben, um der Prostitution zu entgehen, zu der sie sonst wie in dem epizephyrischen Lokroi gezwungen gewesen seien. Die Sitte herrschte nach Vürtheim in Lokris vor der Aussendung dieser Pflanzstadt, man opferte einer Fruchtbarkeitsgöttin Jungfrauen, damit die übrigen verschont blieben, und erdichtete zur Erklärung des Gebrauches die Legende, daß die Göttin selbst von einem wilden erdgeborenen Riesen Aias vergewaltigt worden sei (121 f.). Als die Lokrer nach Ilion auswanderten und dort den Kult dieser Gottheit einführten, mußte das in der Heimat zurückgebliebene Geschlecht, das die Jungfrauen gestellt hatte, sie nach Asien schicken (123). Die Übereinstimmung des Mythos von dem Frevel und der Strafe des lokrischen Aias mit dem Ritual wird hervorgehoben und mit Recht angenommen (117), daß nicht dieses nach jenem eingerichtet, vielmehr der Mythos zur Erklärung des Ritus bestimmt gewesen sei. Bedenken aber erregt ein in der Kette der Beweisführung unentbehrliches Glied, nämlich die Vermutung, daß das in Lokris zurückgebliebene Geschlecht seit der Anlage der Pflanzstadt am Hellespont die Mädchen in diese, nicht mehr an die heimatliche Kultstätte weihte: es hatte doch schwerlich das Heiligtum mitgenommen, und wenn es doch der Fall gewesen wäre, hätten vermutlich die nach Ilion übergesiedelten Genneten die Pflicht gehabt, immer zwei ihrer Töchter der Göttin zu weihen. — Eine der Hauptstellen für das Ritual ist Plut. de sera numinis vindicta 12 mit den von Meineke vermutungsweise auf Euphorions Chiliaden zurückgeführten Versen. Dem chalkidischen Dichter werden z. T. auch die übrigen Angaben zugeschrieben, die Plutarch a. a. O. über die lokrischen Jungfrauen bringt; allein diese Annahme hält Scheidweiler, Euphor., Bonner Diss., 1908, 43 (vgl. S. 53) für unwahrscheinlich, glaubt aber, daß Euphorion, auf dessen Zeit, 250, die chronologische Angabe passe, das Beispiel dieser Sühnung angeführt habe. — Ein in Vitrinitsa gefundener, um 250 v. Chr. geschlossener Vertrag zwischen den Aianteiern und den Narykiern einerseits und den Lokrern andrerseits, in dem jene die Sendung der Mädchen übernehmen, dafür aber wieder als Lokrer anerkannt werden, gibt A. Wilhelm, Österr. Jahresh. XIV, 1911, 163 ff. Anlaß zu einer ausführlichen Erörterung der Sitte, in der er die Buße für einen sehr alten wirklichen Vorgang findet. — A. Loisy, Rev. hist. et

litt. relig. n. s. II, 1911, 387 vergleicht sie mit den athenischen Arrephoren. — Nach Valeton, Mnemos. XL, 1912, 20 ff. wurden die Mädchen ursprünglich geschlachtet und erst später in auswärtige Sklaverei gegeben. Erst als die Neuerung eingeführt war, dichtete man von dem Frevel des Aias, das ist aber schon um die Mitte des 7. Jhs. geschehen. — Nach Corßen, Sokr. I, 1913, 185 ff., 235 ff. wurden die Mädchen ursprünglich nicht zur Sühne eines Frevels nach Ilion geschickt (247), sondern um die Reinheit des Kultus zu beaufsichtigen. Der Vf. nimmt nämlich an, daß die Lokrer in Hissarlik das Heiligtum der Athena gründeten, die sie nach ihrer heimischen Ἰλιάς in Physkos Ἰλία nannten. Erst nachdem dieser Kult gestiftet war, d. h. wie die Funde lehren, etwa seit dem Anfang des 7. Jhs., ist nach Corßen Ilion in Hissarlik gesucht worden; aber ein bloß zufälliges Zusammentreffen beider Namen ist meines Erachtens unwahrscheinlich: sind die übrigen Vermutungen des Verfassers begründet — und etwas Richtiges scheinen sie in der Tat zu enthalten —, so ist die Stadt, von deren Untergang das Epos singt, von den Lokrern gegründet oder vielmehr erobert und dann umgenannt, die vorgefundene Göttin aber der lokrischen Athena Ilias gleichgesetzt worden; das kann aber vor 700 geschehen sein, da das Alter eines Heiligtums nicht zugleich das des Kultus beweist. Nach Corßen wurden ursprünglich je 2 Mädchen aus zwei der 100 regierenden Häuser, und zwar jährlich und je auf 1 Jahr geschickt; so kennen die Sitte Ain. Takt. XXXI 24, Strab. XIII 1, 40, S. 601, Ail. fr. 177 und Sch. Lyk. 1141. Nach 346 hörte die Sendung auf, und ihr ehemaliges Bestehen wurde jetzt umgedeutet als eine Strafe für den Frevel des Aias; weil man Alexanders Zug als eine nach 1000 Jahren eingetretene Erneuerung des Troerzuges faßte, wurde erdichtet, die Buße sei überhaupt nur auf 1000 Jahre festgesetzt worden (S. 239). Am Ende des 4. Jhs. wurde aber die Sitte auf ein delphisches Orakel und die Entscheidung des Antigonos Monophthalmos hin wieder aufgenommen, jedoch so, daß zwei Mädchen aus den lokrischen Städten ausgelost und *auf Lebenszeit* nach Ilion gesendet wurden. Diese Änderung soll in der Absicht erfolgt sein, die Mädchen ganz von der Heimat zu lösen und deren Einfluß auf den ilischen Kult auszuschließen, aber das ist wenig überzeugend, da am Ende des 4. Jhs. und lange vorher ein lokrischer Eingriff kaum ernstlich zu befürchten war; es kommt hinzu, daß die von Corßen angegebenen Unterschiede der älteren und der jüngeren Sitte nicht rein aus der Überlieferung selbst genommen werden

können, in der vielmehr die meisten Zeugen Züge der angeblich zu sondernden Gebräuche vermischt bieten. Die weiteren Abweichungen in der seiner Ansicht nach jüngeren Überlieferung erklärt der Vf. daraus, daß durch die Wiederaufnahme der Sendung ein Widerspruch gegen die Erklärung der Lokrer entstanden war, daß die 1000jährige Frist nach dem dritten heiligen Krieg abgelaufen sei. Dieser Anstoß konnte auf zweifache Weise behoben werden, indem man nämlich entweder die Echtheit des die Frist bestimmenden Verses bestritt (Ail. fr. 177; vgl. Tz. Lykophr. 1159) oder aber die Erneuerung der Sitte ignorierte (S. 198 ff.). Nachher trat nach Corßen eine neue Änderung ein, die in der von Wilhelm veröffentlichten Inschrift ⟨*s. o.*⟩ festgesetzt wird: das in Naryka ansässige Geschlecht der Aianteioi übernahm gegen mancherlei Vergünstigungen die Verpflichtung, die Mädchen zu stellen. In dieser Form bestand die Sitte bis in den Anfang der christlichen Zeit. Eine Schwierigkeit bei diesen scharfsinnigen, aber künstlichen Konstruktionen scheint mir darin zu liegen, daß durch sie eine einleuchtende Erklärung für die grausame Behandlung der Mädchen nicht gewonnen wird. Diese ist schon ziemlich früh eingetreten, wenn Hauser, Österr. Jahresh. XV, 1913, 168 ff. in den *ἱκετίδες* dreier unteritalischer Vbb. mit Recht die ersten nach Ilion gesendeten Mädchen Kleopatra und Periboia erkennt (dies bestreitet V. Macchioro, Neapolis II, 1914, 254; aber auch Marg. Bieber, Berl. Winkelmannprogr., 1915, S. 1 findet auf den Vbb. diese Szene wieder) und mit Grund vermutet, daß hier eine einheimische über das epizephyrische Lokroi nach Unteritalien verpflanzte Sage vorliegt. — Die im Vorstehenden gegen Corßens Herleitungsversuch hervorgetretenen Bedenken scheinen Lehmann-Haupt, Klio XIII, 1913, 314 f. bestimmt zu haben, der glaubt, daß bei der Eroberung Troias durch die Griechen wirklich Lokrer gegen die Priesterin und das Heiligtum einer troischen Gottheit, die schwerlich von Haus aus als Athena bezeichnet gewesen oder ihr gleichwertig gewesen sei, einen Frevel begingen und dafür in sehr alter Zeit, vor der Gründung von Lokroi Epizephyrioi, vom delphischen Orakel mit der Buße belegt wurden. Auch diese Lösung der Schwierigkeiten befriedigt nicht vollständig, weil zur Zeit, als jene unteritalische Ansiedelung angelegt wurde, Delphoi schwerlich soweit als höchste religiöse Autorität anerkannt war, daß es eine derartige schwere Buße zuerkennen konnte. Hauptsächlich aus diesem Grunde schließt v. Wilamowitz, Il. und Homer 392, daß die Sendung der Jungfrauen, die seiner Ansicht nach von Haus aus eine Buße war,

nicht vor dem 6. Jh. verfügt sein könne. Er kann sich auf (Demetrios von Skepsis bei) Strab. XIII 1, 40, S. 600 f. berufen, der sagt *τὰς δὲ Λοκρίδας πεμφθῆναι Περσῶν ἤδη κρατούντων συνέβη*. Ausgegangen soll der Gedanke dieser Sühne von dem delphischen Heiligtum sein, das den Gegensatz zwischen den Griechen in Sigeion und den Asiaten in Ilion nicht bedachte und nicht voraussah, daß die Mädchen von den griechenfeindlichen Barbaren mit Mißtrauen empfangen werden würden. So kam die Sitte nach v. Wilamowitz allmählich ab, wurde aber unter Antigonos, und zwar nicht unter Monophthalmos, der über Ilion nur wenige Jahre geherrscht hat, sondern unter dessen Enkel Gonatas, unter dessen Machtgebot die Lokrer standen, erneuert (384). Plut. De sera num. vind. 12 soll aus Poseidonios schöpfen, auf dessen Zeit sich auch der Ausdruck *οὐ πολὺς χρόνος* beziehe; daß der Gebrauch bis in die Kaiserzeit fortbestand, ist nach v. Wilamowitz ein naiver Gedanke. Dieser Versuch, das Auffallende des Gebrauches aus dessen Geschichte zu erklären, beseitigt zwar offenbare Anstöße früherer Lösungen, läßt aber die wieder von Vürtheim ⟨*345*⟩ in diesem Zusammenhang verwerteten Spuren außer acht, die auf eine sehr alte lokrische Ansiedlung in Ilion hinweisen; auch ist nicht recht verständlich, welchen Grund Asiaten haben sollten, Griechenmädchen so grausam zu verfolgen, die als niedere Dienerinnen zur Sühne für eine vermeintliche Schuld zugeschickt waren. Schon zur Zeit, da der Dichter die Ilias schuf, geboten in Ilion Fürsten, die sich von einem ursprünglich vielleicht in der Peloponnes heimischen und wahrscheinlich von Griechen in die troïsche Sage eingeführten Heros, Anchises, herleiteten; die Entwicklung, die in der darauf folgenden Zeit die Aineiassage nahm, weist auch keineswegs auf ein dauernd feindliches Verhältnis Ilions zu den umwohnenden Griechen hin. Die Gottheiten von Ilion wären im Epos kaum stets mit griechischen Namen genannt worden, wenn hier nicht schon dieselbe Ausgleichung zwischen der aufblühenden und bereits überlegenen griechischen Kultur mit der barbarischen stattgefunden hätte wie seit dem Ende des 7. Jhs. im lydischen Reich, das in seiner Blütezeit wahrscheinlich auch Ilion mitumfaßte. Homer nennt die Stadtgöttin weit eher deshalb Athena, weil diese Gleichung in seiner Zeit allgemein üblich war, als daß später Homer zuliebe der Kult der Göttin eingerichtet wurde. — Bietet demnach auch keine der hier besprochenen Untersuchungen eine ganz befriedigende Antwort auf die sich aufdrängenden Fragen, so ist in ihnen doch der Weg gewiesen, den die Forschung künftig gehen muß. Im

8. Jh. hatten sich Lokrer auf Hissarlik festgesetzt und die Stadt nach ihrer hierher verpflanzten und vielleicht einer barbarischen Göttin gleichgesetzten Athena Ilias Ilion genannt. Zum Dienste der Göttin wurden zwei vornehme lokrische Jungfrauen dorthin geschickt. Das dauerte auch fort, als die lokrische Herrschaft am Hellespont gebrochen war; aber die neuen Gebieter mochten die Beaufsichtigung ihres Heiligtums durch fremde Priesterinnen nicht, sie suchten sie mit Gewalt von dem Heiligtum fernzuhalten und zwangen die Mädchen, wenn es ihnen doch gelungen war, dieses zu erreichen, zu niederem Dienst. Daß die Sitte trotzdem so lange bestand, ist freilich auffällig, kann sich aber teils daraus erklären, daß die Lokrer alte Ansprüche, die sie mit der Sendung verbanden, nicht aufgeben mochten, teils vielleicht auch mit dadurch veranlaßt sein, daß das delphische Heiligtum in der zweiten Hälfte des 6. Jhs., als jene romantischen Ansprüche inhaltslos geworden waren, bei irgendeiner Notlage den Lokrern geraten hatte, als Sühne die Sendung der Mädchen fortzusetzen oder wieder aufzunehmen. Dann würde sich auch Strabons Angabe erklären, daß die Mädchen geschickt wurden *Περσῶν ἤδη κρατούντων*. Daß die Sendung damals *begann*, ist nicht ausdrücklich gesagt, aber wahrscheinlich gemeint; Strabons Gewährsmann lag wahrscheinlich ein Orakel vor, in dem der Dienst der Lokrerinnen geboten und der persischen Herrschaft in Ilion irgendwie gedacht war. — Endlich sei hier auf den Aufsatz von Leaf, Ann. Brit. Sch. of Athens XXI, 1914/6, S. 148 ff. hingewiesen, der unabhängig von den meisten deutschen Untersuchungen und ohne Rücksicht auf die in ihnen aufgeworfenen Fragen die von Wilhelm besprochene lokrische Inschrift eigenartig erklärt. Er meint, daß sie gerade mit der *Aufhebung* der Sitte in Verbindung steht. Das Orakel in Delphoi habe entschieden, daß die Schuld abgebüßt und die Aianteioi ihrer Strafe quitt seien; sie sollen nach dieser Abmachung wieder als vollberechtigte Mitglieder des lokrischen Verbandes anerkannt sein, dafür aber die Verpflichtung übernommen haben, für den Unterhalt der ungefähr 100 Mädchen zu sorgen, die ein Jahr in Ilion als Priesterinnen gedient hatten und bestimmungsgemäß gezwungen waren, ehelos zu bleiben.

Delphoi.

Auf Grund der französischen Ausgrabungen, deren Ergebnisse ungebührlich lange der Wissenschaft vorenthalten wurden, ist es im Laufe der Berichtsperiode gelungen, einen großen Teil der zu-

tage gekommenen Baureste sicher zu benennen und damit wichtige Aufklärungen auch über den Kultus zu gewinnen. Die älteren Arbeiten, über die Hitzig und Blümmer in ihrer Pausaniasausgabe III (1910) S. 651 Auskunft geben, werden hier nur soweit genannt, als dort religionsgeschichtliche oder mythologische Ergebnisse nicht erwähnt sind, oder soweit sich an sie später Untersuchungen angeschlossen haben, welche die Bekanntschaft mit ihnen voraussetzen. Daß über die während des Krieges erschienenen französischen, englischen und italienischen Arbeiten hier noch nicht berichtet werden kann, bedeutet eine für Delphoi besonders empfindliche Lücke. Pomtow berichtet Berl. Phil. Wochenschr. XXVI, 1905, 1165 ff. über die Ergebnisse der Ausgrabungen und die von ihm bei einer Reise nach der Kultstätte gezogenen Folgerungen. Neu sind u. a. die Vermutungen, daß das vorher gewöhnlich südlich der Polygonmauer angesetzte Heiligtum der Ge und der Musen dort entweder überhaupt nicht existierte oder aber erst eine spätere Anlage an Stelle einer älteren, weiter nördlich auf der „Zwischenterrasse" gelegenen Kultstätte der Ge war (vgl. dazu Pomtow, Berl. Phil. Wochenschr. XXXII, 1912, 1240) und daß zwischen dem Tempel der Pronaia und Ergane in der Marmariá zwei Tempel der *ἐναγεῖς* lagen. — Die *λευκαὶ κόραι*, die Delphoi beschützten, sind nach Weniger, Arch. f. Religionsw. X, 1907, 243 Schneejungfrauen, die den gipsbeschmierten Titanen, „den Reifriesen", entsprechen. Statt auf Naturerscheinungen ist m. E. der Mythos auf Riten zu beziehen. — In demselben Jahr schilderte Farnell, Cults of Gr. States IV 179 ff. eingehend die Bedeutung von Delphoi für die griechische Religionsgeschichte. — Über die viel umstrittenen Heiligtümer östlich vom Temenos Apollons, in der sog. Marmaria, handelt Poulsen, Overs. Danske Vidensk. Selsk. Forh., 1908, 332 ff. Hier wurde schon im 7. Jh. ein Tempel der Athena *Προναία*, nachher aber um 500 ein neuer Tempel mit Altären der Athena *Ζωστηρία*, *Ϝαργάνα*, *Ὑγιεία* und Eileithyia errichtet, der aber um 400 durch ein Erdbeben zerstört wurde und von dem Paus. X 8, 6 daher nur Trümmer sah. In der Tholos westlich von diesen Ruinen vermutet Poulsen 372 ff. das Heroon des Phylakos, Athena *Προναία* aber soll später noch weiter westlich das von Pausanias beschriebene Heiligtum erhalten haben. Durch diese Annahme einer Verlegung des Pronaiatempels wird im voraus ein Teil der Bedenken Roberts, Pausanias als Schriftsteller 277 ff. entkräftet, der 285 diesen großen westlichen Tempel der an den Eingang des Stadtbezirkes, also nach Osten gehörigen Pronaia ab-

spricht und in ihm ein Schatzhaus vermutet. Robert weist nämlich darauf hin, daß sich auf der Stelle des westlichen Heiligtums vor dem im 4. Jh. errichteten Bau höchstens ein ganz unbedeutender befunden haben könne, während das Pronaiaheiligtum schon im 6. Jh. berühmt war. Diesen beiden Einwänden Roberts hatte Poulsen durch die Annahme älterer Pronaiatempel im Osten bereits vorgebeugt; es bleibt aber das dritte Bedenken Roberts bestehen, daß nach Paus. a. a. O. das Kultbild unverhältnismäßig klein war, während die breite Basis im westlichen Tempel auf mehrere große Statuen schließen lasse. — Die Hauptergebnisse der Ausgrabungen stellt Perdrizet, Neue Jahrb. XI, 1908, 22 ff. zusammen. Aus den Funden werden Beziehungen zu Kreta schon in minoischer Zeit gefolgert, wogegen Spuren eines Zusammenhangs mit Thessalien anfangs fehlen. Über den seltsamen, vom Sch. zu Pindars Paian auf Pytho (Oxyrh. Pap. V S. 41) bezeugten, aber schon für Alkaios (fr. 2—4) zu erschließenden Glauben, daß der Kephisos die Kastalia speise, spricht Diels in der Berliner Arch. Gesellsch. 3. 3. 1908 (vgl. Berl. Phil. Wschr. XXIX, 1909, 443, 479). Die Vorstellung ist, wie mir scheint, schwerlich aus falscher Naturbeobachtung, aber vielleicht daraus entstanden, daß in sehr alter Zeit ein Heiligtum vom Kephisos mit dem delphischen verbunden wurde; die Überlieferung schweigt darüber, aber es lohnt sich, m. E. auf etwaige weitere Spuren zu achten. — Pomtows Studien zu den Weihgeschenken und der Topographie von Delphoi, Klio VII, 1907, 395 ff.; VIII, 1908, 73 ff., 186 ff., 302 ff., und die zweite Reihe seiner „Delphica" überschriebenen Aufsätze (Berl. Phil. Wochenschr., 1909, Sp. 156 ff.) brachte für die Religionsgeschichte Delphois nichts unmittelbar Wichtiges; über die Lage der Kassotis, des Neoptolemosgrabes und des Pronaiatempels handelte ἐφ. ἀρχ., 1909, 266 ff. Keramopullos (s. u.). — Roberts Vermutungen über die Beschreibung des Pausanias bekämpfte Robinsohn, Amer. Journ. Arch. XXXI, 1910, 217 f. — Fehrle, Kultische Keuschheit 83 f. glaubt, die Vorstellung von dem ἐνθουσιασμός der Priesterin sei erst durch den Dionysoskult in Delphoi eingeführt worden, und zwar habe man ihn anfangs durch Lorbeerblätter, Quellwasser, Berühren des Dreifußes usw., später aber in Erinnerung an den alten Brauch des Erdorakels durch die Dämpfe entstehen lassen. — Nach Perdrizet, Ann. de l'Est III 1, 1910, 67 ff. haben Thraker in Delphoi den Dionysos eingeführt, an dessen Stelle erst später Apollon getreten sei, und dessen Kult später dadurch verändert wurde, daß sich mit ihm orphische Vorstellungen

verbanden. Die Thraker sollen sich, wie aus dem Geschlecht der Thrakidai gefolgert wird, lange unvermischt gehalten haben; vielleicht erst später traten nach Perdrizet an ihre Stelle die ὅσιοι. — Nicht bloß für die Baugeschichte und Topographie des pythischen Heiligtums ist wichtig die Abhandlung von Frickenhaus, Athen. Mitt. XXXV, 1910, 235 ff. In Marmariá werden vier Tempel unterschieden: Um 700 soll ein kleiner Bezirk mit 3 Altären geweiht und gegen 650 der Bau des ältesten Porostempels begonnen sein, dazu kamen etwa in der Mitte des 6. Jhs. der große Porostempel der Athena und die Marmortempel der Hygieia und Eileithyia, um 400 die Tholos. Um 300 wurde nach Frickenhaus der Porostempel aufgegeben und dafür der neue Kalksteintempel im Westen errichtet. Den Neoptolemostempel beim Apollonheiligtum setzt Frickenhaus 247 südlicher an, als es bisher meist geschah, nämlich unmittelbar neben der Nordostecke des Tempelplatzes, nicht höher hinauf am Abhang. In der Doloneia sieht er (268) ein Tor des Ischegaon, durch das man zur Kassotis gelangte, bei der, dicht am Neoptolemosgrab, Apollon den in der νάπη jener Quelle hausenden Drachen erschossen haben sollte. Daraus wird weiter gefolgert, daß die ἅλως, wo das Septerion gefeiert wurde, die Terrasse nördlich vom Tempel gewesen sein müsse. Der im Neoptolemosbezirk aufbewahrte Stein des Kronos (271 f.) war der ursprüngliche Nabelstein und diente als Vorbild für den in einer Kapelle des Apollontempels aufgestellten, jetzt vielleicht wiedergefundenen (Arch. Anz. XXIX, 1914, 162) ὀμφαλός; daher fällt Neoptolemos auf Kunstwerken am Omphalos. Den Apollonpriestern waren die Reste des Kultus sehr ärgerlich; der Stein wurde als der von Kronos verschluckte umgedeutet und nach seinem Vorbild im Adyton des Apollontempels ein neuer Nabelstein aufgestellt. — *Kontoleon *οἱ Δελφοὶ καὶ τὸ Κωρύκιον ἄντρον, Πατρίς* 19. 11. 1910. — Im Jahre 1911 wurde in der Berl. Phil. Wochenschr. XXXI, 1911, 1547 die dritte Reihe der Delphica von Pomtow eröffnet, die sich fast durch den ganzen folgenden Jahrgang der genannten Zeitschrift hinzieht. Gleichzeitig erschienen mehrere andere Untersuchungen Pomtows, von denen für die Religionsgeschichte am wichtigsten der über die Kultstätten der „andern Götter" von Delphi, Philol. LXXI, 1912, 30 ff. und der über die Tholosbauten (Klio XII, 1912, 179 ff.; 281 ff.) sind. Über diese Aufsätze, die sich vielfach berühren und deren Ergebnisse sich am besten auf der Karte in der Wochenschr. 1912, S. 1173 f. überschauen lassen, wird hier zusammenfassend berichtet werden. Das älteste Heiligtum der Athena *Προναία*,

wird an der Stelle gesucht, auf die der Name hinweist und an die schon A. Mommsen gedacht hatte, vor dem Apollontempel (Philol. LXXI S. 52), wo auch die Statue oder Kapelle des Poseidon *Πρόνεως* angesetzt werden muß. Aber schon im 7. Jh. war (ebd. 80) in der Marmariá statt dieses kleinen Heiligtums der große Porostempel errichtet worden, der um die Mitte des 6. Jhs. durch einen der hier besonders drohenden Felsstürze zerstört und an dessen Stelle gleichzeitig mit dem Alkmeonidentempel, also um 530, ein neuer Porostempel erbaut wurde, derselbe, den noch Herodot sah. Als dieses jüngere Heiligtum sein Ende im ersten Drittel des 4. Jhs. ebenfalls durch einen Felsrutsch gefunden hatte, wurde der Tempel hier nicht erneuert, sondern weiter nach Westen an eine Stelle verlegt, die aber auch nicht größere Sicherheit bot, so daß die etwa 12 stehenden, kurz vorher ausgegrabenen Säulen des Heiligtums 1905 ebenfalls zertrümmert wurden. Die große im 4. Jh. errichtete marmorne *θόλος* zwischen diesem jüngsten Tempel der Marmariá und den beiden älteren Pronaiaheiligtümern ist nach Pomtow das Buleuterion mit der *κοινὴ ἑστία* (Wochenschr. 1912, 1366; Philol. LXXI 83 f.; Klio XII 295 f.); ob schon der Porosbau aus dem 6. Jh. diesem Zweck diente, wird wegen seiner Kleinheit unentschieden gelassen. Die *ἅλως* und der Drachenkampf werden im Gegensatz zu Frickenhaus wieder südlich von der Polygonmauer angesetzt (Wochenschr. 1912, 190), die Doloneia, in deren Beschreibung bei Plut. def. or. 17 (vgl. Hesych. *Αἰόλα*) der von Maaß, Zs. f. vergleichende Sprachf. XL, 1907, 529 verteidigte Geschlechtsname im Satze *ἐν ᾗ Αἰολάδ(αι) τὸν ἀμφιθαλῆ κόρον ἡμμέναις δᾳσὶν ἄγουσιν* in *Λαβυάδαι* verwandelt wird, muß dann die kleine dort nach Süden führende Treppe sein (Wochenschr. 127); dagegen soll das Neoptolemosheiligtum (ebd. 190; vgl. 1268, Philol. LXXI 32) in dem Mauerviereck nördlich des *ἰσχέγαον* liegen; ebenso urteilen Bulle und Keramopullos ⟨s. o.⟩. Das Heiligtum der Dioskuren, denen nach der Labyadeninschrift *Διοσκουρήια Μεγαλάρτια* gefeiert wurden, vermag Pomtow (Wochenschr. 1912, 125; Philol. LXXI, 45) bis jetzt noch nicht zu bestimmen; Zweifel herrschen auch über die Tempel der Aphrodite und Eileithyia (Wochenschr. 1912, 93 f.; vgl. 127; Phil. LXXI 37 ff.). Das *ἱερόν* des Asklepios vermutet er (Wochenschr. 1912, 62; Philol. LXXI 33 ff.) wie schon Keramopullos in dem „weißen Haus". Über die Weihung der Bürger von Hermione an Damater, Phersephona und Klymenos s. Wochenschr. 1912, 573 f., über das Standbild des Apollon Sitalkas ebd. 284 ff. — Das Septerionfest soll nach Jane

Harrison, Themis 429 den Übergang des Königtums nach Ablauf der neunjährigen Periode bezeichnen, wobei der König wie Kekrops und Kychreus als Schlange gedacht gewesen sei. — Das Heiligtum des Phylakos vermutet F. W. v. Bissing, Ath. Mitt. XXXVII, 1913, 219 ff. wieder wie früher Poulsen im Gegensatz zu Pomtow in der Tholos; Paus. X 8, 7 soll es vielleicht aus Herod. VIII 39 nachgetragen haben. — Eitrem, Festskr. til Alf Torp 1913, S. 81 f. hält das Septerionfest für eine Nachbildung von Grabriten, die sich in dem Kult des chthonischen Dämons erhalten hatten. — Über Traumorakel in Delphoi s. Hauser, Österr. Jahresh. XVI, 1913, 43 f.; 71. — Corßen, Sokrat. I, 1913, 501 ff. setzt das Heiligtum der Ge in die Nähe des Punktes, der seit Homolle meist für das Damatrion in Anspruch genommen wird, d. h. unweit des Gymnasions, also außerhalb des Temenos, an das Ostufer der Kastalia. Dort sollte auch, wie aus Kallim. ὕμν. IV 92 f. und dem ihn nach Corßen nachahmenden Stat. Theb. I 562 gefolgert wird, Python, und zwar näher der Mündung als der Quelle der Kastalia (509) gehaust und Apollon geweissagt haben; daraus erklärt Corßen, daß das Orakel auch später so oft mit der Kastalia verbunden wird, deren Eigenschaften Paus. X 24, 7 auf die Kassotis überträgt. Die von Steph. Byz. Δελφοί 224, 22 erwähnte Quelle Delphusa stammt nach Corßen aus einem Mißverständnis bei Hom. ὕμν. II 66 und ist nur irrtümlich nach Delphoi versetzt worden. — Alte Losorakel sucht Weniger, Sokr. V, 1917, 308 ff. für Delphoi zu erweisen. Die Lose θριαί, nach denen die Thriai heißen, wurden in den Kessel des Dreifußes geworfen (θριοβολία); erst nachträglich soll die Pythia, für die ein anderes Gestühl praktischer gewesen wäre, auf den Dreifuß gesetzt sein. Eine Nachbildung soll das Würfelorakel von Bura, Kirra gegenüber sein.

Thessalien.

Auch die Kenntnis der thessalischen Kulte und Mythen ist durch zahlreiche Ausgrabungen und gelegentliche Funde vertieft worden. Sie sind jetzt zum Teil in dem auf Kosten von Athanasakis gebauten Museum von Volo gesammelt, zu dem Arvanitopulos' Θεσσαλικὰ μνημεῖα den Katalog bilden. Die bis zum Jahre 1908 bekannt gewordenen Inschriften hat O. Kern in den Inscriptiones Thessalicae, IG IX, II gesammelt. Die Berichte über die neueren Ausgrabungen und die sich daraus ergebenden Folgerungen finden sich zerstreut in zahlreichen Aufsätzen

von Arvanitopul(l)os (Arbanitopullos usw.); vgl. z. B. über ein Heiligtum der Artemis Ἰωλκία auf dem Hügel bei Volo, Πρακτικά 1908, S. 221; 1909, 155 ff., 1910, 168 ff., über weitere Ausgrabungen bei Pagasai ebd. 1912, 154 ff., wo u. a. über einen vermutlichen Poseidontempel (172 ff.) und (198 ff.) über ein Heiligtum berichtet wird, dem eine Weihung an Pasikrata entstammt. Vgl. auch Arvanitopullos, Rev. de phil. XXXV, 1911, 123 ff., wo wir S. 291 no. 41 von einem auch für die Religionsgeschichte nicht unwichtigen Streit zwischen Ktimenai und Angeiai um das Heiligtum von Omphale erfahren.

Gegen Busolts, Belochs und Cauers Vermutung, daß Agamemnon und Menelaos ursprünglich nach dem *thessalischen* Argos gehörten, wendet sich Valeton, Mnemos. XLI, 1913, 26 ff. — In den Nachträgen zu seinem Saggio di storia tessalica behandelt Vinc. Costanzi, Riv. fil. cl. XLII, 1914, 529 ff. auch mythologische Fragen. Er unterscheidet z. B. eine thessalische Phthiotis mit der Hauptstadt Pharsalos, die Heimat des Achilleus, von der gleichnamigen Landschaft in Achaia und stellt (537) zur Frage, ob Deukalions Mutter Pandora vielleicht den Namen einer südthessalischen Landschaft (vgl. Pandosia) trage. Wahrscheinlich mit Recht wird angenommen, daß einst in Thessalien Hellenen und Pelasger nebeneinander wohnten, dabei aber nicht berücksichtigt, daß auch der Name Hellenes vorgriechich sein und nachträglich auf den griechischen oder hellenisierten Teil der Landesbevölkerung übertragen sein kann. Nach Diod. V, 61, der nach Costanzi 538, 1, die älteste Überlieferung bietet, wohnten die Hellenen einst auf dem dotischen Gefild: das weist eher auf ein freundliches Verhältnis zwischen dem hellenischen und pelasgischen Bund. — Nach D. Mülder, Die Ilias und ihre Quellen, Berlin 1910, S. 100 sind die thessalischen Fürstentümer in der Ilias, namentlich im Schiffskatalog in einer Weise verteilt, wie es mit der politischen Möglichkeit nicht vereinbar ist. Man gewinnt nach Mülder den Eindruck, daß der Dichter aus seiner Quelle eine Anzahl unter Beifügung ihrer Heimat aufgeführter Persönlichkeiten gesammelt und ihre Heimatsorte in Reiche umgewandelt hat.

Peloponnes.

Über „Die mythische Königsliste von *Megara* und ihr Verhältnis zum Kult" handelt die Heidelberger Dissertation von F. Pfister 1906, die den ersten Teil des „Reliquienkults" (RV u. V)

bildet. — Pareti, Studi siculi ed ital. (Contrib. alla scienza dell' antichità I, 1914) sucht durch Vergleichung der Kulte megarischer Kolonien die der Mutterstadt zu erschließen. Er handelt über den Dienst des Zeus (230 ff.), Herakles (234 ff.), Apollon (236 ff.), Poseidon (241 ff.), der Athena (243 ff.), Demeter (245 ff.), Hekate (248 ff.), Hera (254 ff.), Aphrodite (und Eros, 256), des Dionysos (257) und Asklepios (258); die Grenzen, die diesem nur bei eigenartigen Kulten zulässigen Verfahren gesteckt sind, werden nicht immer beachtet. — Auf die mythischen Beziehungen zwischen Megara und Kephallenia weist Heckenrath, Berl. Phil. Wochenschr. XXX, 1910, 1269 hin. Er erinnert an Nisos (π 395, σ 127; 413), mit dessen megarischer Sage sich die kephallenische von Pterelaos vergleichen läßt, und an Pandareos (Hellad. bei Phot. βιβλ. 531ᵃ 21). Diese Übereinstimmungen, denen vielleicht auch der *Πτερέλας υἱὸς Ἐνυαλίου* (AP IX, 684, 4 Jac.; vgl. das megarische Enyalion, Thuk IV, 67, 2) angereiht werden darf, obgleich dieser Name des Kriegsgottes auch sonst verbreitet ist, scheinen darauf zu weisen, daß die Isthmosstadt sich bei ihren sizilischen Unternehmungen gegen Ende des 7. Jhs. der ionischen Inseln als Stützpunkt ebenso bedient hat, wie ihre Nebenbuhlerin Korinth Kerkyras. —

Die mythische Königsliste von *Achaia* behandelt Pfister, Reliquienkult (RVuV V) I, 65 ff. — Damatria in Alisos bei Patrai erwähnt ein Sakralgesetz, ἐφ. ἀρχ. 1908, 95.

Elis. Einen alten Neunstädtebund in der Pisatis erschließt L. Dyer in dem erst nach seinem Tode in den Harv. Stud. XIX 1908, 1 ff. erschienenen Aufsatz The Olympian Council House and Council aus Str. VIII, 3, 31 S. 356, indem er annimmt, daß zu den dort gezählten 8 Städten Pisa hinzuzurechnen sei, das Haupt dieser arkadopisatischen Amphiktyonie, das die aitolischen Elier nach der Eroberung der Alpheioslandschaft ausgemerzt haben sollen, um als alte rechtmäßige Besitzer des Landes zu erscheinen. Der Vf. vermutet weiter, daß sich die Reste der Bevölkerung, die diese Amphiktyonie geschaffen hatten, vor den von Norden hereinbrechenden Feinden nach Triphylien und weiter nach Messenien zurückzogen. Die geschichtlichen Zeugnisse, auf die Dyer sich stützt, haben wenig Wert (s. Berl. Phil. Wochenschr. XXIX, 1909, 1594 ff.); aber den in den Mythen liegenden Andeutungen entspricht diese Vermutung, die freilich den schon in vorgeschichtlicher Zeit wahrscheinlich mehrfach geänderten Verhältnissen nicht genügend Rechnung trägt, m. E. im ganzen besser als die Annahme von

B. Niese, Genethl. f. Robert 1910, 1 ff., der glaubt, daß Olympia und die ganze Pisatis abgesehen von den Jahren 365 und 364, wo die Landschaft sich unter arkadischem Schutz selbständig gemacht hatte, stets zu Elis gehört habe. — Mit religionsgeschichtlichen Altertümern von *Olympia* beschäftigen sich mehrere Aufsätze von L. Weniger, die seine früheren Untersuchungen fortführen. Klio VI, 1906, 1 ff. werden die Riten besprochen, die im Frühjahr vor Beginn der Saison vollzogen werden; es handelt sich hauptsächlich um Reinigungen und um Wiederherstellungsarbeiten. Das Prytaneion, wo die nicht verbrannten Stücke der Zeusopfer verzehrt wurden, ist nach Weniger S. 15 erst gegen 580 eingerichtet worden. — Im 3. Teil der „Olympischen Forschungen" (ebd. VII, 1907, 145 ff.) behandelt Weniger den „Dienst der Muttergöttin und Verwandtes". Als das älteste Heiligtum Olympias wird (147) das Gaion angenommen; hier waltete die Göttermutter, die zugleich „Erdgöttin, idäische Mutter, im Waldgebirge hausende und schaffende, im Baumwuchs die Geheimnisse der Tiefe an das Tageslicht fördernde Erdkraft" ist und „als Gemahlin des Kronos, des Bergesalten der Urzeit", galt (169). Ihr ältestes Heiligtum soll ein Aschenaltar vor dem Kronoshügel gewesen sein; später war hier die Südwestecke des Metroon, das (165) nach dem Siege der Arkader über die Elier zusammen mit dem Heiligtum des Sosipolis und der Eileithyia als Entschädigung für die Veränderung der ehemaligen idaiischen Grotte gestiftet sei. Dieser Arkadereinfall (Paus. VI, 20, 4) ist (158 ff.) der vom Jahr 364; das „Hochaltertümliche" des Sosipoliskultus, wegen dessen Löschke, Robert und Blümmer an eine frühere Besetzung Olympias durch die Arkader denken, ist nach Weniger bewußte Nachahmung. Die Frau mit dem Säugling Sosipolis ist (160) die Göttermutter. Eileithyias Heiligtum wird mit Robert nördlich von dem der Kureten angesetzt (162); es ist die alte idaiische Grotte, in der einst Begehungen gefeiert wurden, die später halbverschollen und unverständlich geworden waren. Sie hatten den Daktylen gegolten, die, wie aus ihrer Fünfzahl geschlossen wird (170), als Finger, zugleich aber auch in Zwerggestalt und, wie Kaibel vermutet hatte, als Phallen betrachtet worden waren. Zu ihnen gehörte Herakles *Παραστάτης*, der diesen den Idaios von dem Thebaner unterscheidenden Beinamen erhalten haben soll, weil er als Phallos neben der Göttin (172, 4) oder weil er als Daumen neben den 4 andern Fingern stand. Daß ganz Verschiedenartiges vereinigt sein müßte, wenn diese Vorstellungen wirklich bestanden haben sollten, wird von Weniger nicht genügend hervorgehoben;

wenn die Daktylen ihren Namen trugen, weil sie nur einen Finger große Zwerge waren, kann ihre Fünfzahl nur auf einem Zufall oder einer bewußten Umdeutung beruhen, und von dem Phallos führen beide Anschauungen gleichmäßig ab. Der Kult der Daktylen soll nach Olympia über Kreta aus Kleinasien gekommen sein (179), zum Zweck des Kultus wurde die idaiische Grotte (Demetr. Skeps. bei Sch. Pind. O. V. 42[a] und [b]) am Kronoshügel künstlich hergestellt (155 ff). Verschieden von dem Dienst der Daktylen und wahrscheinlich älter als dieser war der näher am Berg geübte Kuretenkult (170). Von zahlreichen einzelnen Vermutungen Wenigers, über die z. T. noch in anderem Zusammenhang zu sprechen ist, sei hier nur noch auf das S. 176 f. über die alte Orakelstätte in Olympia Gesagte hingewiesen. — In zwei weiteren Artikeln (Klio IX, 1909, 291 ff.; XIV, 1914, 398) handelt Weniger auf Grund der bei Paus. V, 14, 4 benutzten Opferordnung über die monatlichen Opfer in Olympia. Nach Ausscheidung der eigenen Zusätze des Periegeten glaubt er den wenig veränderten Wortlaut einer obrigkeitlichen Verordnung und in dieser Spuren verschiedener Fassungen, wie sie die zunehmende Zahl der Altäre erforderlich machte, nachweisen zu können. Nachdem er so das Prinzip der Ordnung zu ermitteln versucht hat, bespricht er die Begehungen, die bei den einzelnen Altären vorgenommen wurden, und bemüht sich, deren Lage und gottesdienstliche Bedeutung festzustellen. Die heilige Handlung, die aus der Opferung selbst und einem gegen Abend veranstalteten Priestermahl besteht, soll in einer dritten Abhandlung dargestellt werden. —

Zwischen diese beiden Aufsätze Wenigers fällt der in den Neuen Jahrbüchern XXXI, 1913, 241 ff. erschienene über den Hochaltar des Zeus. An der früher angenommenen Stelle, hat, wie Dörpfelds Ausgrabungen 1908 ergaben, ein Altar nicht gestanden; die vermeintlichen Reste gehörten zu Wohnhäusern. Der Altar zwischen Heraion und Pelopion, den Puchstein und Trendelenburg, obgleich er weder gleichweit von den beiden genannten Gebäuden lag noch *προκείμενος πρὸ ἀμφοτέρων* (Paus. V, 13, 6), für Zeus, Dörpfeld für Zeus und Hera in Anspruch nahmen, war nach Weniger ausschließlich Hera geweiht. Der wirkliche Zeusaltar lag nicht fern von dem früher vermuteten Platz, nur ein wenig weiter nach Südosten, östlich von der Südspitze des Pelopion, westlich von der *στοὰ ποικίλη* (= Echohalle und *θέατρον*, Xenoph. *Ἑλλ.* VII, 4, 31), die zum Schutze gegen die Morgensonne für die Zuschauer beim großen Opfer erbaut wurde. Die Verehrung des Zeus

in Olympia hält Weniger (242 ff., 249) für jünger als die der Meter und Hera; sein Kult soll von Aitolien mitgebracht sein (255). Der Altar war rechteckig, vielleicht quadratisch; Pausanias' Maßangaben bedürfen der Berichtigung nicht. — Frazer, The dying God (Golden Bough III) 89 ff. untersucht den Ursprung der olympischen Spiele. Daß sie aus einem Erntefest hervorgegangen seien, wird seiner Ansicht nach (105) durch den vierjährigen Zwischenraum und auch dadurch ausgeschlossen, daß das Fest im Hochsommer, also halbwegs in der Mitte zwischen der Korn- und Weinernte, gefeiert wurde; vielmehr stellten der Sieger in dem für Zeus gefeierten Männerkampf und die Siegerin in dem für Hera gefeierten Wettkampf das Götterkönigspaar als astronomische Potenzen, nämlich als Sonne und Mond, nicht als Mächte, die den Ackerbau fördern, dar. Zwischen der Ansicht von Cook, der glaubte, daß das Fest ursprünglich begangen wurde, weil der König nach 4, anfangs vielleicht nach 8 Jahren sich einem Kampf um Leben und Herrschaft unterziehen mußte, und der von Ridgeway, der die griechischen Agonalfeste aus Totenfeiern und Heroenkulten herleitet, glaubt Frazer, zu dessen Grundansicht die erste Erklärung besser paßt, der aber die zweite durch zahlreiche ähnliche Begründungen derartiger Messen, z. B. der irischen (99 ff.), für gesichert hält, durch die auf Paus. VI, 21, 9 ff. gestützte Annahme vermitteln zu können, daß die Seelen der beim Kampfe getöteten Könige bei der Wiederkehr des Tages versöhnt wurden. — Gegen Ridgeways Ableitung der Spiele aus dem Heroenkult wendet sich F. M. Cornford im 7. Kapitel von J. Harrisons Themis (S. 212 ff.). Schon deshalb, meint er, kann das Agonalfest nicht aus Totenfeiern für Pelops hervorgegangen sein, weil dieser in der ätiologischen Legende eine keineswegs rühmliche Rolle spiele (215). Aber auch Cook, dessen Anschauung Cornford weit näher steht, irrt nach diesem, wenn er in dem Sieger oder dem ehemaligen König die Verkörperung eines *Gottes* sieht, während in Wahrheit der Gott umgekehrt erst nach dem Vorbild des Siegers geschaffen sei (222) und dieser nur als Träger des Mana, der vom Himmel stammenden Gewalt über Regen und Blitz, galt. Diese Macht ist aber in ihm nur für eine bestimmte, kürzere oder längere Frist — ἐνιαυτός — lebendig; daraus wird geschlossen, daß die Olympien ursprünglich bei der Erneuerung einer solchen Periode gefeiert wurden. In dem Kronosmythos soll die älteste ätiologische Legende zur Begründung dieses Festes vorliegen; es wird hervorgehoben, daß Salmoneus, der den König und Sieger von Olympia vertrete, auf einem Krater in Chicago

(abgebildet ebd. S. 80) an seinem linken Knöchel eine Fessel trägt, womit schon Cook die (freilich nicht auf Olympia bezügliche) Angabe bei Macrob. Sat. I, 8, 5 verbunden hatte, daß Saturnus an den Saturnalien von der wollenen Fessel befreit wurde. Der Vf. nimmt nun an, daß wie in Rom so auch in Olympia das entsprechende Fest des Kronos zur Zeit der Wintersonnenwende gefeiert wurde, und erschließt aus der eigenartigen Berechnung, durch die nach Komarchos bei Sch. Pind. Ὀλ. III, 33[a] der Termin der Olympien bestimmt wurde, und aus den Worten *βρέχετο πολλᾷ νιφάδι* bei Pind. Ὀλ. X, 51 (wo aber der Zusammenhang diesen Schluß nicht zuläßt), daß einst auch die Olympien in diese Zeit fielen. Dies Fest war (238) ursprünglich agrarisch und galt, wie aus der Kuretengeschichte (Paus. V, 7, 6 f.) gefolgert wird, einer Erdgöttin; an deren Stelle soll aber früh die Mondgöttin Hera *Παρθένος* getreten sein, als deren Vertreterin die Siegerin bei den jungfräulichen Wettläufen galt. Da der Monat, in dem dies Fest (die Heraia) gefeiert wurde, Parthenios hieß, wird geschlossen, daß der Agon in die Zeit des (von Cornford schwerlich mit Recht angenommenen) reinen Mondjahres hinaufreiche und ursprünglich jährlich war. Mit der Einführung des Mondsonnenjahres und der achtjährigen Schaltung läßt Cornford die Wettspiele penteterisch, zunächst vielleicht ennaeterisch werden. Jetzt wurde der Sieger im Kampf der Männer als Zeus, d. h. als Sonnengott und als Bräutigam der Hera, d. h. der Siegerin bei den Heraia, gedacht. Eine andere mythische Spiegelung des Siegerpaares sollen Pelops und Hippodameia sein (224 ff.). Mit dieser Kalenderveränderung scheint Cornford zu verknüpfen, daß der Parthenios ein Sommermonat, der zweite des Jahres von Olympia, wurde; er sagt dies zwar nicht ausdrücklich, da er aber (226) hervorhebt, daß der natürlichste Zeitpunkt für ein Fest von Sonne und Mond in die Jahreszeit falle, wo die Sonne ihre höchste Kraft entfalte, muß er wohl die Verlegung des Festes, die Einführung des Sonnenmondjahrs und die Darstellung der Sonne und des Mondes als gleichzeitig eingeführte Neuerungen betrachten. Die Heraia wurden bei der Neuordnung am Neumondtage belassen, dagegen der dem Zeus geweihte Männeragon auf den Vollmond gesetzt, und zwar, da es sich nicht geschickt hätte, den Göttervater immer hinter der Gattin zu feiern, abwechselnd auf den vorhergehenden und den nachfolgenden Vollmond (230): so soll sich die schon von Weniger als auffallend bezeichnete Tatsache erklären, daß es für die Olympien keinen festen Monat gab. Auch die übrigen Mythen von Olympia sucht

Cornford als ätiologische Legenden im Sinne seiner Auffassung des Festes zu erklären. Leiden auch seine Aufstellungen z. T. an Unklarheit, Unwahrscheinlichkeit und sogar an Unrichtigkeit, so wird die künftige Forschung sie doch nicht unbeachtet lassen dürfen. — Schon öfters und wahrscheinlich m. R. ist die Vermutung ausgesprochen worden, daß die 12 Stücke, in die Hermes bei Hom. ὕμν. III, 128 das Opfertier zerlegt, mit dem Kult der 12 Götter in Olympia zusammenhänge und daß in der Legende, die mutmaßlich der Sage zugrunde liegt, Hermes, wie später Herakles als Stifter dieses Zwölfgötteraltars und zugleich als hier in die Zahl der 12 Götter aufgenommen bezeichnet werden sollte. — Nach Robert, Herm. XLI, 1906, 19 ist Myrtilos, Hermes' Sohn, ursprünglich nicht Geliebter, sondern Gatte Hippodameias gewesen, und das ist in der Tat wahrscheinlich. Dann muß zeitweis Hermes in Olympia sehr angesehen, göttlicher Ahn der dort gebietenden Geschlechter gewesen sein. Ludovike Köttgen, Quae ratio intercedat inter Indagatores fabulam Sophocl. et hymn. in Mercur., Bonn. Diss. 1914, S. 28 vermutet, daß der Mythos vom Rinderraub des Hermes und dessen nachträglicher Versöhnung mit Apollon an den gemeinsamen Altar beider Götter in Olympia (Herodor bei Sch. Pind. *O.* V, 10a; Paus. V, 14, 8) anknüpft. Diese scharfsinnige Vermutung ist wahrscheinlich richtig; neben beiden Göttern scheint Aphrodite gestanden zu haben, auf die sowohl der Name Hippodameia (Hesych.), als auch der nach der Myrte genannte Myrtilos hinweisen. Vielleicht ist dieser Dreiverein, von dem sich auch sonst Spuren finden, eben von Olympia aus verbreitet worden. Aber schwerlich hat noch der Dichter des Hermeshymnos an Olympia gedacht; bei *ἐς Πύλον ἠγαθέην* (v. 216) ist an das homerische Pylos zu denken, in dessen Nähe von den Gestalten des Kyllenegebirges die Atlantiden und Dardanos durch Str. VIII, 3, 19, S, 346 bezeugt sind. Aus der Erzählung Nestors Il. *Λ*, 670 ff. ergibt sich, daß die Herren von Pylos einst auch auf die Pisatis Anspruch machten: sie können den Rinderraubmythos nach dem späteren Olympia übertragen oder auch ihn von dort empfangen haben. Einzelne Züge, die ihn bilden, finden sich auch sonst, z. B. auf dem Kyllenegebirge, in der Stadt Kyllene, in Pharai in Messenien ⟨*u. 363*⟩, im thessalischen Pherai; die Gottheiten, an denen sie haften, sind wahrscheinlich vorgriechisch. Der Widder- oder Bocksgott der ägäischen Kultur wird teils dem Apollon, teils dem Hermes angeglichen sein; indem in Olympia beide Ausgleichungen vorgenommen wurden, wird der Dreiverein Apollon, Hermes und Aphrodite, die auch Sallust *π. θεῶν* 6, S. 27 als

ἁρμόζοντες zusammenfaßt, und danach in freier Erfindung der Mythos vom Rinderraub entstanden sein. Daß Apollon, als er seinen Siegeszug aus Thessalien antrat, in der Peloponnes den Hermes vorgefunden habe, den er nicht verdrängen konnte und zu dessen Bruder er deshalb gemacht sei (Ludov. Köttgen a. a. O. 31), wäre m. E. auch dann nicht anzunehmen, wenn dieser Siegeszug feststände; denn in Olympia hat sich nichts erhalten, was auf einen Versuch, Hermes durch Apollon zu ersetzen, schließen ließe. Doch ist Hermes als Herdengott an manchen Orten vielleicht wirklich durch Apollon aufgesogen.

Die *messenischen* Inschriften sind in IG Vɪɪ, 1913 gesammelt; vorausgeschickt hat der Herausgeber W. Kolbe eine Zusammenstellung der literarischen Überlieferung, so daß, hier abgesehen von den poetischen Mythen, fast alle für die Religionsgeschichte und die Lokalmythen wichtigen Angaben vereinigt sind. — Mit Mythen und Kulten Messeniens befassen sich Fr. Hiller v. Gärtringen und H. Lattermann in dem LXXI. Berl. Winckelmannprogr. 1911. Aus den Ergebnissen ist hervorzuheben, daß Aristomenes eine geschichtliche Person aus der Zeit der Perserkriege war, der von Hira aus gegen Sparta ankämpfte. — Die von Vollgraff, Bull. corr. hell. XXXIII, 1909, 175 ff. herausgegebene Inschrift mit dem Orakel des argivischen Apollon ist wichtig für die Geschichte der Mysterien von Andania; sie steht in unmittelbarer Beziehung zu der großen Mysterieninschrift, denn die in beiden Inschriften genannten Mnasistratos bezeichnen denselben Mann, und das Orakel genehmigt eben die Reformen, die durch die Mysterieninschrift durchgeführt werden. Ausführlich behandelt diese Neuerungen G. Pasquali, Per la storia del culto di Andania, Atti accad. Torino IIL, 1912/3, 94 ff. Nach ihm wurden die Mysterien auf die Karneien erst durch Mnasistratos verlegt und Apollon Karneios in die Reihe der Mysteriengötter aufgenommen. Mnasistratos verzichtete auf sein Amt als Hierophant, dessen Befugnisse auf den Priester des Apollon Karneios übergingen, behielt sich aber für seine Person lebenslang die bisherigen Privilegien vor. — Br. Müller, Diss. Hal. XXI, 1913, 298 vermutet, daß in Andania ursprünglich die peloponnesischen Dioskuren verehrt wurden, die erst später (durch die Neuerung des Methapos?) vielleicht nach delischer Sitte mit den Kabiren ausgeglichen und als *θεοὶ μεγάλοι* bezeichnet wurden. — Die mythischen Beziehungen zwischen Thessalien und Messenien, insbesondere zwischen Pherai und Pharai, sowie die zwischen dem thessalischen Oichalia und dem bei Pharai

liegenden Oichalia-Karnasion sind, wie Kuiper, Mnemos. XXXVIII, 1910, 143 ff. scharfsinnig nachweist, noch erheblich enger als schon bisher angenommen wurde. Z. T. sind die messenischen Mythen und Kulte älter als die entsprechenden thessalischen. Von Admetos erzählte man, wie auch Kuiper glaubt, früh in Pharai; erst der Dichter von φ 16 ff. soll ihn hier durch Orsilochos ersetzt haben (147). Auch Eumelos, der Schwiegersohn des Ikarios (δ 798), paßt besser für diese Stadt als für Pherai (154), und Asklepios, mit dessen Tötung Apollons Dienst bei Admetos eingeleitet wird, hat (153) nach messenischer Sage in Messenien gewohnt. In der Tat führen verschiedene Spuren darauf, daß Pharai bereits im 8. Jh. eine reiche mythische Überlieferung besaß (Handb. 1568, 3). Für Pherai läßt sich das nicht mit Grund vermuten, und deshalb scheint es mir bedenklich, diese Übereinstimmungen mit Kuiper aus minyeischen Wanderungen zu erklären; eher könnten messenische Geschlechter sich auf Grund der früh beobachteten Übereinstimmungen in Mythos und Kult von thessalischen abgeleitet haben oder umgekehrt. Aber freilich eine Ursache müssen diese gewiß nicht zufälligen Übereinstimmungen gehabt haben. Schon die Städtenamen Phārai und Phĕrai dürfen schwerlich voneinander getrennt werden; zwar ist der Vokal in beiden Namen verschieden, aber in der Ilias heißt der Vater des Eumelos *Φηρητιάδης*, und umgekehrt gehört zu Phārai wahrscheinlich Aphăreus. Lautgesetzlich ist der Wechsel bisher nicht zu erklären; aber wahrscheinlich ist der Name überhaupt nicht griechisch, und dann ist eine genaue Entsprechung nicht zu erwarten. Der Name Pharai findet sich außer in Messenien auch in Achaia und Boiotien; an allen drei Orten wie auch in Thessalien erzählt die Überlieferung von einem Schafgott, der in Tanagra und Achaia Hermes *κριοφόρος* und *Ἐπιμήλιος*, in Messenien Apollon *Καρνεῖος* heißt. In Pherai freilich hütet Apollon Rinder, und Eumelos hat (Il. B 763) die besten Rosse, aber das scheinen Neuerungen, da Admetos, dessen Herden Apollon weidet, in Sparta, das diese Überlieferungen wahrscheinlich aus dem messenischen Pharai an sich gezogen hat, in den Überlieferungen des Apollon *Καρνεῖος* erscheint und Eumelos durch seinen Namen auf die Schafzucht hinweist. Es erhebt sich deshalb die Frage, ob die Namen Phar und Karn in der vorgriechischen Sprache irgendwie mit dem Kult des Schafgottes zusammenhängen. Indessen sind die Übereinstimmungen zwischen Pherai und Pharai doch wohl zu groß, als daß sie *alle* aus der vorgriechischen Zeit hergeleitet werden könnten; vielmehr scheinen einzelne Anklänge, die sich

erhalten hatten, die Fürsten von Pherai und ihre Dichter veranlaßt zu haben, die ganze Überlieferung der sagenberühmten peloponnesischen Stadt nach Thessalien zu übertragen.

In demselben Band (VII) der Inscriptiones Graecae, der die messenischen Inschriften enthält, werden von W. Kolbe die *lakonischen* gesammelt; auch ihnen sind die wichtigsten Angaben über die Landesgeschichte aus den Schriftenwerken der Alten vorangestellt. Das Apollonheiligtum von *Amyklai* war nach Versakis ἐφ ἀρχ. 1912, 183 ff. ursprünglich unterhalb des Thrones gelegen, und hier stand auch das alte von Paus. III 19, 2 erwähnte ἄγαλμα. Später erhielt Bathykles den Auftrag, ein Heiligtum weiter oberhalb und zwar so zu bauen, daß ein (vielleicht schon vorher vorhandenes) Hyakinthosgrab mit umschlossen und das alte Bild Apollons mit benutzt würde. — Über Weihegaben der Priesterinnen an den Dionysos von *Bryseai* s. Πρακτικά 1909, 296 ff. — In *Sparta* haben seit 1906 die Engländer gegraben, vgl. Ann. Brit. School of Athens XIII, 1906/7, 44 ff.; XIV, 1907/8, 4 ff.; XV, 1908/9, 5 ff.; XVI, 1909/10, 15 ff. Das fast völlige Fehlen mykenischer Funde erklärt sich nach Karo, Arch. f. Religionswiss. XVI, 1913, 265 f. daraus, daß die mykenische Stadt weiter südlich am andern Eurotasufer, bei Therapnai lag, wo auch das Menelaosgrab gezeigt wurde. — Das Heiligtum des Apollon Καρνεῖος Οἰκέτας scheint nach Woodward, Ann. Brit. Sch. Ath. XV, 1908/9, 81 (vgl. Karo, Arch. f. Religionswiss. XVI, 1913, 264) das „Leonidaion“ gewesen zu sein. Über das Heiligtum der Athena Πολιοῦχος (später Χαλκίοικος) berichtet Dickins, Ann. Brit. Sch. Ath. XIII, 1906/7, 137 ff. — Besonders ergebnisreich waren die unter Leitung von Bosanquet und Dawkins vorgenommenen Grabungen, die zur völligen Aufdeckung des Theaters und des Orthiatempels geführt haben. Der Tempel lag in einem hufeisenförmigen, theaterähnlichen Gebäude, das in römischer Zeit errichtet wurde, damit die am Altar vorgenommenen heiligen Handlungen, darunter auch die Geißelungen, von der Menge gesehen werden konnten. Der ältere, aus dem Anfange des 6. Jhs. stammende Tempel selbst war früher — vielleicht im Zusammenhang mit der Erneuerung der lykurgischen Verfassung — wiederhergestellt worden. Das älteste Bauwerk, ein Häuschen mit Ziegelmauern und Fachwerk, und der dazu gehörige Altar sowie der noch ältere in einer flachen Mulde gehören der geometrischen Zeit an. Das Tempelbild scheint eine stehende Frau mit anliegenden Armen dargestellt zu haben. Die älteren Weihgeschenke zeigen sie meist

geflügelt mit zwei Tieren — gewöhnlich Wasservögeln — in den Händen, s. Thompson, Journ. Hell. Stud. XXIX, 1909, 286 ff., also als *πότνια θηρῶν*. Obgleich dieser Typus wenigstens z. T. wahrscheinlich an mykenische Vorbilder anknüpft, hat sich auch hier, abgesehen von einer Gemme, nichts Mykenisches gefunden, wohl aber eine Anzahl geometrischer und protokorinthischer Ware. Mit der Göttin zusammen wurde, wie es scheint, Eileithyia verehrt, s. Dawkins, Brit. Sch. of Athens XV, 1008/9, 21 f. — Die bei den Ausgrabungen gefundenen Gorgoneia sind nach Schnabel, Kordax S. 50 Masken, die beim Tanz getragen wurden. — Für *Γάσηπτον* bei Paus. III 12, 8 vermutet Maaß, Österr. Jahresh. XI, 1908, 13 *σκηπτόν* (*ἔστι δ' ἐπονομαζόμενον [Σκ]ηπτόν, ἱερὸν γᾶς*). Das Wort soll ebenso wie *ἠλύσιον* eine vom Blitz getroffene Stelle bezeichnen.

Dawkins Grabungen bei dem Eleusinion, 1½ Stunden südlich von Sparta (vgl. Journ. Hell. Stud. XXX, 1910, 359) haben keine nennenswerte Funde ergeben.

Das Menelaosheiligtum in *Therapnai* am östlichen Eurotasufer wurde durch Wace und Thompson freigelegt; vgl. die Ausgrabungsberichte, Ann. Brit. School of Ath. XV, 1908/9, 108 ff. Die älteste Anlage scheint bis in spät mykenische Zeit hinaufzureichen, womit m. E. noch nicht entschieden ist, daß der wahrscheinlich vorgriechische Kult Helenas hier in so alte Zeit hinaufgeht; tut er es, so ist wahrscheinlich Menelaos als Gatte der Heroine etwa im 7. Jh. aus der argivischen Kultur hinzugetreten. Das Heiligtum in Therapnai blieb bestehen, als die Stadt nach Norden auf das rechte Ufer des Flusses verlegt wurde. Nach dem großen Erdbeben von 464 wurde ein Neubau angelegt. — Daß der Unterweltseingang am Tainaron vordorisch sei, erschließt Malten, Kyrene 120 aus der undorischen Namensform Pohoidan.

Die Funde ägyptischer Kleinkunst, die an verschiedenen Stellen von *Argolis*, namentlich am Heraion und in Mykenai gemacht sind, werden von Foucart (zuletzt Mystères d'Éleusis 1 ff.) und von A. Fick, Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch. XLVI, 1914, 119 als Beglaubigung der griechischen Mythen über ägyptische Ansiedelungen in der Landschaft betrachtet; in Wahrheit bestätigen sie nur, was die Funde auch an zahlreichen anderen Stätten gelehrt haben, daß die ägäische Kultur des zweiten Jahrtausends, der sie angehören, in Warenaustausch wie mit Westasien so auch mit Ägypten gestanden hat. — Aus dem Kuppelgrab am *Heraion*, das unterhalb einer Felshöhle liegt, schließt P. Friedländer, Ath.

Mitt. XXXIV, 1909, 69 ff., da die übrigen Grabdome meist zu einer Burg gehören, daß auch die Spitze des Heraions, einst eine Feste getragen habe, nach deren Zerstörung die Eroberer entweder den Kult der früheren Herren beibehalten oder ihrer eigenen Göttin ein Heiligtum errichtet hätten. Er dachte sich noch Achaier als Erbauer der alten Burg, heute würde man eher an vorgriechische Besiedler denken und ihnen nicht nur Hera, sordern auch die Danaiden und Io, die in der Tat nicht griechische Namen zu tragen scheinen, zuweisen, wenn sie, wie Friedländer meint, aus Legenden des Heraion stammen.

Auch auf der Larisa von Argos hat in der Zeit der mykenischen Kultur eine Burg gestanden, und auch der Name dieser Stadt scheint ungriechisch, ebenso wie die der meisten Phylen oder *φάτραι*, die eine von W. Vollgraff, Bull. corr. hell. XXXIII, 1909, 182 ff. veröffentlichte, auch für die Religionsgeschichte und die Mythologie wichtige argivische Inschrift bietet. Wir finden hier u. a. Paionidai, Olisseidai, Arkeidai, Aithonidai und Vanidai. Der Herausgeber erinnert an Paion von Messenia, Odysseus und Arkeisios von Ithaka, Aithon von Thessalien und zweifelnd an Anios von Delos. Diese Namen scheinen demnach entweder aus argivischen Stammtafeln zu stammen oder doch wenigstens auch in solchen gestanden zu haben, wie dies von Odysseus bereits früher (Handb. 175, 624) vermutet wurde.

Über das *ἱερόν* von *Epidauros* handelt der Arzt Arabantinos, *Ἀσκληπιὸς καὶ Ἀσκληπιεῖα* 32 ff. — Die Kureten IG, IV, 996 in Epidauros sind nach Poerner, Dissert. Hal. XXII, 1913, 275 wohl an die Stelle der Daktylen getreten. — Über die mythische Königsliste von Troizen s. Pfister, Reliquienkult I (RV u. V, V), 50 ff.

Die *arkadischen* Überlieferungen stellt Hiller v. Gärtringen in IG V_{II} ebenso zusammen, wie wir es bereits von den messenischen und lakonischen gesehen haben. — Über Ausgrabungen in Kaphyai Methydrion, Orchomenos, Teuthis, Theisoa berichtet Lattermann, Abh. BAW 1911, Anhang IV, S. 18 ff. — Über den Apollontempel in *Bassai* s. Kuruniotis, *ἐφ. ἀρχ.* 1910, 271 ff. Unter dem Tempel des Iktinos lag, wie die Grabungen lehren, ein älterer, bei dem der Kult bereits im 7. Jh. rege war. — Ebd. 29 ff. wird über die Ausgrabungen am Heiligtum des Apollon Parrasios und an der Kretea des *Lykaion* (Paus. VIII 32, 2) berichtet und 142 ff. über die am Megaron von *Lykosura* (Paus. VIII 37, 8), wo zahlreiche Terrakotten gefunden sind. Sie stellen großenteils ein aufrechtstehendes Schaf in einem Frauenhimation oder eine Frau

mit einem Schafs-, seltener Kuhkopf (155 ff.) dar, die einen Korb auf dem Kopf trägt: so sollen die Verehrer der Göttin ihre Gaben in Prozession dargebracht haben. Das von Pausanias genannte Megaron wird in einem Bauwerk wiedergefunden, das dem Altar des Zeus Soter in Pergamon sehr ähnlich war. Der Tempel ist hellenistisch; über die Kultgruppe Demeter, Despoina, Artemis, Anytos s. Dickins, Ann. Brit. Sch. of Ath. XIII, 1906/7, 357 und Kuruniotis, *κατάλογος τοῦ Μουσείου Λυκοσούρας*, Athen 1911; die Artemis von Lykosura behandelt S. Reinach, Cultes mythes, relig. III 210 ff. — Über *Stymphalos* vgl. H. Lattermann und F. Hiller v. Gärtringen, Ath. Mitt. XL, 1915, 71 ff. Die alte Stadt, wo Hera von Temenos, Pelasgos' Sohn, aufgezogen sein sollte, lag auf der Halbinsel im See, die von Pausanias allein gesehene Neustadt am Fluß Metope, wo der Artemistempel sich erhob. — Über Ausgrabungen am Tempel der Athena (H)alea in *Tegea* vgl. Rhomaios, *Πρακτ.* 1909, 303 ff., Arch. Anz. 1911, 131; Dugas, Compt. rend. AIBL 1911, 257; 1912, 653; Rev. de l'art. anc. et mod. XXIX, 1911, S. 9 ff. Der Tempel entstammt der ersten Hälfte des 4. Jhs. [H]alea, später Alea Athena ist nicht, wie R. Meister, Ber. SGW 1889, 83 wollte, der Athena *Πολιᾶτις* gleichzusetzen, s. v. Premerstein, Österr. Jahresh. XV, 1913, 198 und besonders Rhomaios, Journ. intern. d'arch. num. XIV, 1912, 50 ff., denn das Heiligtum dieser Göttin, die auf einer von Premerstein a. a. O. herausgegebenen Inschrift *Ϝαστύοχος* heißt (vgl. Telephos' Gattin Astyoche), lag am Markt, das der Alea Athana über 3 Stadien entfernt, an der Südwestecke der Stadtmauer. Rhomaios versucht nach Mzz. und einem Relief vom Kultbild eine Vorstellung zu gewinnen; die Göttin scheint mit einem langen gegürteten Chiton bekleidet gewesen zu sein und einen korinthischen Helm sowie eine Lanze, dagegen keinen Schild getragen zu haben. Auf der Inschrift des Mummius steht neben ihr Herakles, der nach einer tegeatischen Legende von ihr die Gorgolocke empfangen haben sollte (Apollod. *βιβλ.* II 144). — Das Demeterheiligtum nördlich von Tegea hat viele Statuetten der thronenden Demeter und der stehenden Persephone aus Terrakotta, seltener aus Bronze zutage bringen lassen; vgl. über den Kult, der sich bis ins 3. Jh. nach Chr. erhielt, *Πρακτικά* 1909, 317 ff.

Die Nordländer der Balkanhalbinsel.

O. Hoffmann, Die Makedonen, ihre Sprache und ihr Volkstum, Göttingen 1906, will die ***Makedonen*** als echte, den

Thessalern verwandte Griechen erweisen, die aber von den unterworfenen thrakisch-phrygischen und illyrischen Stämmen einzelne Elemente aufgenommen haben. Ungefähr auf demselben Standpunkt steht Hoffmanns Rezensent, F. Solmsen, Berl. Phil. Wochenschr. XXVII, 1907, 270 ff., der aber den thrakisch-phrygischen Einschuß stärker betont und auf ihn auch den im Griechischen sich sonst nicht findenden Ersatz der Aspirata durch die Media zurückführt. Über die Kulte handelt Hoffmann S. 92 ff. — *Dobruskys, Matériaux d'archeologie en Bulgarie, Sophia 1907.

Unter den von Kalinka, Antike Denkm. aus Bulgarien (Schriften der Balkankommission, Antiquar. Abt. IV) Wien 1907 herausgegebenen Inschriften sind erwähnenswert die Weihungen an *Κυρία Ἀφροδίτη* (S. 165, no. 183), den *Κύριος Σαβάζιος* (184), die *Ἄνεμοι Σωτῆρες* (S. 179, no. 200), den *Κύριος Σουη(τουληνός?* vgl. no. 202, *Κύριος Ἥρως Σουιτουληνός*) ebd. S. 180, no. 203. — Eine Inschrift aus Sofia (Serdica) Klio IX, 1909, 254 erwähnt die Stiftung eines Heiligtums der Mater deum. Vielleicht auf denselben Kult bezieht sich eine andre Inschrift von Sofia (ebd. 258), in der *δενδροφόροι* der Göttermutter (Z. 3) und *μύσται* (Z. 20) genannt werden. — Die thrakischen Münzen sind im zweiten Bande der von der BAW herausgegebenen Münzen Nordgriechenlands gesammelt. Dem Referenten war bisher erst das erste Heft (Berlin 1912) zugänglich in dem M. Strack unter Mitwirkung von H. v. Fritze die Münzen der Thraker und der Städte Abdera, Ainos und Auchialos zusammengestellt hat. — Ein Schüler von O. Kern, W. Baege (De Macedonum sacris, Diss. Hal. XXII_{I}, 1913) gibt eine sorgfältige Darstellung der makedonischen Kulte. Der Hauptwert der Arbeit liegt begreiflicherweise in der Sammlung der Zeugnisse; aber der Verfasser beweist auch in den Folgerungen, die er aus ihnen zieht, Urteil und Verständnis. In ethnographischer Beziehung teilt er ungefähr die Ansichten Solmsens; er glaubt, daß die Makedonen sich mit der von ihnen beherrschten hauptsächlich thrakophrygischen Bevölkerung verschmolzen haben; letzterer schreibt er z. B. den Dionysos zu (105). Diese Annahme liegt nahe und ist vielleicht richtig; da aber einerseits sehr alte mittelgriechische Ansiedlungen an der thrakisch-makedonischen Küste, anderseits enge Beziehungen zwischen dem thrakisch-phrygischen Dionysoskult und den mittelgriechischen Kolonialstaaten feststehen, und da drittens die freilich von manchen Forschern noch angenommenen thrakischen Niederlassungen am euboiischen und malischen Meerbusen ziemlich unwahrscheinlich sind, so scheinen

dann die Kulte aus den Kolonien in deren Heimat gewandert zu sein. Diese Annahme mag zunächst befremden, aber bei reiflicherem Nachdenken wird es als nicht unmöglich und auch nicht als unwahrscheinlich erscheinen, daß im 8. Jh. der in Thrakien vorgefundene orgiastische Kult zunächst bei den griechischen Zuwanderern Modesache wurde und daß sich dann auch im Mutterlande Kult- und Geschlechtsgenossenschaften bildeten, die sich Thraker oder mit einem thrakischen Wort Dyaleis nannten. Freilich konnte es dann kaum ausbleiben, daß echt griechische oder von den Einwanderern in Griechenland vorgefundene Elemente, eben die, auf welche sich die Annahme einer Übertragung des Dionysoskultus nach, nicht von Thrakien stützte, in den barbarischen Kult eindrangen; und dann ist die Frage nach der Richtung der Übertragung, wenn sie mehr bedeutet als die Heimat des Namens Dionysos, überhaupt nicht glatt zu erledigen. — G. Oikonomos, *Ἐπιγραφαὶ τῆς Μακεδονίας (βιβλιοθήκη τῆς ἐν Ἀθήναις ἀρχαιολογικῆς ἑταιρείας)* I, Athen 1915, sammelt pierische Inschriften hauptsächlich aus Dion (z. B. auf Athena- und Asklepioskult bezügliche no. 6 u. 4) und aus Pydna (wo no. 64 einen Zeuskult erwähnt). — Von einzelnen makedonischen und thrakischen Kultstätten ist nur wenig zu erwähnen. In Abdera diente, wie sich aus der im Bull. corr. hell. XXXVII, 1913, 125 no. 39 veröffentlichten Inschrift (Z. 34; vgl. ebd. 123 no. 39, 23) ergibt, das Dionysosheiligtum, das als *(ἐπιφανέστ)ατος τόπο(ς)* galt, zur Aufstellung von Urkunden; über einen *Διονυσίων ἀγών* s. ebd. S. 123. — Über eine lokrische Ansiedlung daselbst handelt Jurenka, Philol. LXXI, 1912, 173 ff. auf Grund der Abderossage in dem neuen Paian Pindars. Die Abderossage ist ihm eine Ktisisgeschichte in mythischer Form, aus der er als geschichtliche Tatsache entnimmt, daß eine lokrische Schar unter Abderos, Thronies Sohn, in der durch Herakles vertretenen phoinikischen Handelsstation Abdera landete, zuerst die thrakischen Barbaren schlug, die durch Diomedes (= Ares) und seine menschenfressenden Rosse repräsentiert werden, dann ihren Führer Abderos bei einer blutigen Empörung der Thraker verlor, aber bald darauf mit Hilfe der Phoiniker Rache nahm. — Der Bezirk der Kampfspiele, das *Δηράινον*, die Altis von Abdera, umschloß den Tempel des Apollon, des *πολιοῦχος* der Stadt, und vielleicht den der Aphrodite. — Sehr ausführlich verbreitet sich über das *Pangaion* P. Perdrizet, Cultes et mythes du Pangée, Ann. de l'Est publiées par la Faculté

des Lettres de l'Université de Nancy III I, 1910 (auch als Sonderdruck, Paris, Nancy 1910 erschienen). Das von Maaß unterschiedene doppelte Dionysosheiligtum in Amphipolis und auf dem Pangaion wird (S. 30) geleugnet; ebenso der orphische Einfluß auf den Pangaiondienst und die von Maaß 135 verteidigte, auf Himerios fußende Annahme eines Leibethra am Pangaion. Die Angabe Alexanders, des Vielwissers, bei Macr.-Sat. I 18, 11 (FHG III, 244, 151) über den Kult des Helios-Dionysos auf dem Zilmissosberg soll auf das Heiligtum bei den Bessen gehen (43). — Vgl. zu Perdrizets Untersuchung Vollgraff, Rev. ét. anc. XII, 1910. 429. — Svoronos, Journ. intern. d'arch. num. XV, 1913, 252 ff. will pierische Kulte am Pangaion nachweisen. Er verbindet z. B. den Eberaltar makedonischer Münzen mit der Sage vom Sys am Olymp (Paus. IX 30, 11).

Inseln des ägäischen Meeres.

Das Ergebnis seiner Ausgrabungen an dem Tempel zu *Aigina* faßt A. Furtwängler in dem großen Werk „Das Heiligtum der Aphaia, unter Mitwirkung von E. R. Fiechter und H. Thiersch", München 1906 zusammen. Wie Furtwängler nehmen auch Maiuri, Röm. Mitt. XXV, 1910, 197 ff., und Savignoni, ebd., 206 ff., welche aber in der Ergänzung und Deutung der Widmungsinschrift auseinander gehen, an, daß der Tempel der Aphaia geweiht war.

Delos. Kurze Ausgrabungsberichte von Holleaux finden sich in den Comptes rend. AIBL 1906, 546; 1907, 335 ff.; 1908, 163 ff.; über die Fortsetzung dieser Berichte s. u. Seit 1909 erscheint das große Werk Exploration archéol. de Délos faite par l'école française d'Athènes et publiée sous la direction de Th. Homolle et M. Holleaux. — Von einzelnen delischen Kulten bespricht A. Mommsen, Philol. LXVI, 1907, 433 ff. den des delischen *Apollon*; den Hörneraltar versetzt Courby, Mél. Holleaux, Paris 1913, 59 ff. in ein fast völlig zerstörtes Gebäude vor den Tempeln im Westen des heiligen Weges, wogegen O. Roßbach, Berl. Phil. Wochenschr. XXXV, 1915, 361 einwendet, daß nach Od. ζ 162 und Polyb. XXVI 1, 11 der Altar eher im Freien gestanden zu haben scheine. — Über das *Kabeirion* vgl. Holleaux, Comptes rendus AIBL, 1910, 306 ff. Der Kult bestand bereits im 3. Jh., aber der Tempel wurde 101 v. Chr. erneuert. — Über die Nymphai *Μινοίδες* und die Quelle *Μινοίη*, *Μινωίη* s. Holleaux ebd. 1909, 413 ff. Ein kleines Gebäude an der Südseite des Stadions hält A. Plassart, Mél. Holleaux 1913, S. 201 ff. für die jüdische

Synagoge. — Viel behandelt ist das Temenos der fremden Götter an den Inoposabhängen; vgl. Rusch, De Serapide et Iside in Graecia cultis S. 38 ff.; W. Scott Ferguson, Klio VII, 1907, 226; IX, 1909, 332 ff.; Roussel, Bull. corr. hell. XXXII, 1908, 186; Comptes rend. AIBL 1910, 521 ff.; Holleaux, ebd. 290 ff. Ferguson will aus den Inschriften feststellen, daß die meisten dieser Kulte unter athenischer Herrschaft im 2. Jh. v. Chr. gestiftet seien, daß aber ein Serapis- und ein Isisheiligtum schon vor der zweiten athenischen Okkupation bestanden habe, aus dem auch einzelne Gegenstände in ein jüngeres Heiligtum der ägyptischen Götter übertragen seien. Ferguson bestreitet gegen Roussel, daß dieses wegen der älteren dort gefundenen Gegenstände vor 137/6 gestiftet sein müsse. Mit den ägyptischen und syrischen Niederlassungen auf Delos ist nach Ferguson auch der Kult der fremden Götter erloschen. Hiergegen wendet sich Holleaux a. a. O. Zwar nimmt auch er an, daß die „fremden" Götter ursprünglich von Fremden verehrt seien, er meint aber, daß sie später in den Kreis der Staatsgottheiten übergingen und daher keineswegs erloschen, als mit der politischen Blüte der Diadochenreiche auch ihre Handelsbeziehungen zu Delos dahinschwanden, daß Rom den delischen Kult der fremden Götter sogar begünstigt habe. Es sind zwei Gruppen von Heiligtümern zu unterscheiden, von denen die auf dem südlichen Teil der Terrasse gelegene (Holleaux 294 ff.) den ägyptischen Göttern geweiht war. Hier erhob sich schon ungefähr 200 v. Chr., wie Weihinschriften an Serapis, Isis, Anubis, Ammon (aber auch an Artemis *Φωσφόρος*) beweisen (Roussel a. a. O. 523 f.), ein ihnen geweihtes Heiligtum. Es sind mehrere Tempel einzelner Gottheiten auf der felsigen Plattform über dem Inopos zu unterscheiden; gegen Ende des 2. Jhs. v. Chr. wurde aber weiter im Südosten eine zusammenfassende gemeinsame Kultstätte errichtet. Auf dem nördlichen Teil der Terrasse lag dann das Heiligtum der syrischen Göttin Atargatis (Holleaux a. a. O. 300 ff.), der gegen Ende des 2. Jhs. ein kleines Theater geweiht wurde (Arch. Anz. XXIX, 1914, 155); ihrem Kult schreibt Roussel, Mél. Holleaux 265, eine delische Stele mit Reinheitsvorschriften zu.

Die Inschriften von *Euboia* sammelt E. Ziebarth, IG XII 9, 1915. — Der Streit um die in *Chalkis* gefundene, von Papabasileios ἐφ. ἀρχ. 1902, S. 29 ff. herausgegebene Inschrift, die nach Wilhelm ebd. 1902, 135 u. 1904, 103 f. aus Athen verschleppt ist, hat auch in der Berichtsperiode fortgedauert. Die in der Inschrift genannten Kulte sind meist attisch, und deshalb stellt sich Ziehen, Leges

sacrae II_I, S. 42 ff. entschieden auf Wilhelms Seite; aber Farnell, Cl. Rev. 1906, 27 ff. glaubt ihren euboiischen Ursprung mit der Vermutung halten zu können, daß die mit der Anlage der Pflanzstadt 444 neu eingeführten attischen Kulte (Herakles *ἐν Ἐλαιεῖ*, *Ζεὺς Τροπαῖος*, Aphrodite *ἐφ' Ἱππολύτῳ*) die einheimischen eretrischen (Eros und Glaukos) überwuchert habe, und Papabasileios, dessen Gründe Wilhelm bereits zweimal widerlegt hatte, versucht *ἐφ. ἀρχ.* 1911, 81 ff. seine Ansicht noch einmal zu stützen. — In *Eretria* fanden Ausgrabungen am Heiligtum des Apollon *Δαφνηφόρος* statt, die u. a. zahlreiche, von Kuruniotis, *ἐφ. ἀρχ.* 1911, 1 ff. herausgegebene Inschriften zutage gefördert haben. Neben dem großen Apollonheiligtum wurde ein kleineres entdeckt, das wahrscheinlich die Perser zerstört haben; vgl. Karo, Arch. f. Religionswiss. XVI, 1913, 273. — Ein Tempel mit dem Thesmophorion ist jetzt durch eine Weihung an Kore auf der Südostseite der Akropolis erwiesen; s. Arch. Anz. 1911, 122. Über den Ort, an dem die eretrischen Artemisia gefeiert wurden, vgl. Papabasileios, *ἐφ. ἀρχ.* 1911, 94. — Ein Thesmophorion westlich von Eretria wurde durch Kuruniotis entdeckt, vgl. Arch. Anz. 1911, 122.

Für die Peleussage auf *Ikos* erschließt v. Wilamowitz Herm. XLIV 1909, 474 f. neue Zeugnisse, indem er nach Anth. Pal. VII 2, 8 bei Sch. Pind. *Πυθ* III 167ª und Sch. Eur. *Τρ.* 1128 für Kos einsetzt Ikos, was durch Kallim. *αἴτια* Oxyrh. Pap. XI, 1915, no. 1362 v. 23 f. bestätigt wird. Es fallen damit anscheinend festgegründete Kombinationen, z. B. von K. O. Müller, der daran erinnerte, daß Peleus' Gastfreund Molon einen auf Kos häufigen Namen trage und daher der koischen Peleussage sogar geschichtlichen Wert zuerkannte, von Dibbelt, der zu dem koischen Abanten Molon die den chalkidischen Abanten gleichnamigen Koer Chalkiope und Chalkon stellte, und v. Wilamowitz selbst, der in der nahen Beziehung der koischen Abanten zu dem thessalischen Peleus einen Beweis für die Zusammengehörigkeit von Histiaia auf dem abantischen Euboia und der thessalischen Landschaft Hestiaiotis gesehen hatte. Alle diese scharfsinnigen Vermutungen müssen selbst in dem Fall aufgegeben werden, wenn der koische Molon nicht auf einem sehr alten Schreibfehler, sondern darauf beruhen sollte, daß ein koisches Geschlecht die Sage von Ikos sich angeeignet und mit seinen eigenen Überlieferungen verschmolzen hat.

Nachdem bereits das Siegeslied des Bakchylides auf den Keier Argeios die Überlieferung über die mythische Geschichte von *Keos* sehr bereichert hatte, werden neue Aufschlüsse geboten,

freilich zugleich neue Rätsel aufgegeben durch den vor kurzem entdeckten Paian Pindars und das große Kallimachosbruchstück Oxyrh. Pap. VII, 1910, S. 25, das den zweiten Teil der Kydippesage, zugleich aber im Anschluß daran (54 ff.) einen Auszug aus der keischen Geschichte des ἀρχαῖος Ξενομήδης bringt, ὅς ποτε πᾶσαν νῆσον ἐνὶ μνήμῃ κάτθετο μυθολόγῳ. Es ist dies offenbar derselbe, der im *EM* θέλγει 445, 8 genannt wird (Ξ)ενομ(ή)δης (überl. Ἐνομίδης) ὁ τὰ(Κ)εῖα (überl. θεῖα) γράψας καὶ τοὺς Τελχῖνας ἐτυμολογήσας εἶπεν ὅτι Θελγῖνες ἦσαν. Nach Xenomedes werden (v. 70 ff.) als Stadtgründer auf Keos bezeichnet Megakles (von Karthaia), Eupylos, der Sohn der Nymphe Chr(y)so (von Iulis), Akai... (von Poieessa) und Aphrastos (von Koression). Wir hören (v. 62) von Karern und Lelegern auf Keos, von den Telchinen und dem törichten Frevler Demonax, von Makelo und ihrer Tochter, die allein verschont blieben, als die Bewohner der Insel ihrer Ruchlosigkeit wegen zugrunde gingen. Diese Verse erläutern z. T. den Bericht des Bakchylides I 114 ff., Nonn. Δ. XVIII, 35 ff. und die verworrenen, auch schlecht überlieferten Angaben beim Schol. Ov. Ib. 473 = 475, lassen sich aber mit ihnen nicht ganz vereinigen. Es folgt die Euxantioslegende, über die jetzt auch Pind. Παι. IV 34 ff. S. 279 Schr.[3] = Oxyrh. Pap. VIII 841, S. 37 (vgl. S. 90) vorliegt: Zeus und Poseidon haben mit Blitz und Dreizack die Insel geschlagen und den στρατός in den tiefen Tartaros gestoßen, aber die Mutter des Euxantios übrig gelassen. — Diese Fülle neuer Mythen hat begreiflicherweise zahlreiche Untersuchungen hervorgerufen. K. Chr. Storck, Die ältesten Sagen der Insel Keos, Gießener Diss., Mainz 1912 behandelt, hauptsächlich im Anschluß an das neue Kydippebruchstück, die Nymphen (5 ff.), Aristaios und Zeus Ἀρισταῖος (8 ff.), Apollon (13) und Dionysos. Er glaubt aus den Sagen die Vorgeschichte der Insel erschließen zu können, die er in drei Perioden einteilt. Zuerst sollen Leleger, die den Kult des Apollon Sminthios und der Athena Nedusia einführten und vielen Orten den Namen gaben (Κορησσός usw.), auf der Insel gewohnt haben, auf sie folgten nach Storck Karer. Einen Lelegerfürsten sieht er (17) auch in dem Eponymen der Insel, weil die Sage ihn gewöhnlich aus Naupaktos stammen läßt, wo nach Hesiod. fr. 115 Rz.[3] = Strab. VII 7, 2, 322 vielleicht Leleger wohnten; doch meint Kallimachos mit seinen Lelegern wirkliche Kleinasiaten, da der Zeus Ἀλαλάξιος, dem sie unter Trompetenschall opfern, dem karischen Στράτιος gleichgesetzt wird. Denn selbst wenn hiermit nicht nur die keischen Leleger durch

ihren Zeus als Karer gekennzeichnet sein, sondern die Keier wirklich den *Στράτιος* verehrt haben sollten, würde Kallimachos dies nicht hervorgehoben haben, wenn er nicht die beiden Angaben über die Übervölkerung der Insel und den Zeusdienst verbinden und die eine durch die andere beglaubigen wollte. Mit Recht hebt auch F. Sitzler, Berl. Phil. Wochenschr. XXXVI 1916, 789 hervor, daß *μετά* zu Anfang des den Keos einführenden Satzes „nachher" bedeuten könne und daß Kallimachos den Keos vielmehr aus Arkadien herzuleiten scheine. Auf die Leleger folgten nach Storck Kreter, die zur See herrschten, auf diese wiederum griechische (dryopische?) Stämme. — Gunning, De Ceorum fabulis antiquissimis quaestiones selectae, Amsterdamer Diss. 1912 behandelt die vorgriechischen lelegischen und karischen Überlieferungen an der Hand des Kydippebruchstückes, dessen Besprechung den ersten Teil der Abhandlung bildet. Nachdem im zweiten Teil die ethnographischen Angaben über Keos geprüft sind (26 ff.), wobei von den Ortsnamen Karthaia für vielleicht phoinikisch, Koressos und Melissos (40) für karisch erklärt werden, handelt Kap. 3 (49 ff.) über die Sage von dem Telchinenkönig Demonax und Dexithea sowie (66 ff.) über die korykischen Nymphen. — Jockl, Wien. Stud. XXXVII, 1915, 151 stellt die keische Sage in der Quelle des Bakchylides so her: als die Telchinen die Fluren von Keos verzaubern, besuchen Zeus und wahrscheinlich Apollon (vgl. Nonn. *Δ*. XVIII, 35) die Insel, werden von den Telchinen nicht aufgenommen, aber von den Töchtern ihres Königs gastlich bewirtet. Die Götter beschließen, diese durch ein Traumbild (Bakchyl. 50) vor dem beschlossenen Untergang der Stadt zu warnen; während die übrigen Töchter folgen, scheint Makelo (Ov. Ib. 475 = 473) aus Gattenliebe mit den andern Telchinen umgekommen zu sein. An Bakchylides schloß sich Nikander an. Kallimachos unterscheidet sich von ihnen dadurch, daß er erstens nichts von Minos' Ankunft und der Geburt des Euxantios sagt und zweitens Makelo Gattin, nicht Tochter des Demonax (= Damon bei Sch. Ov. Ib. 475 = 473), also Mutter, nicht Schwester Dexitheas nennt. Nach Jockl 155 bieten Xenomedes-Kallimachos die ältere Sagenform, der auch Pind. *Πaι*. IV 42 folgt. Bei Nonnos a. a. O. sind die Telchinen durch die Phlegyer ersetzt, die *Poseidon* (wie bei Euphorion Serv. Aen. VI 618) vernichtet. — An bereits früher bekannte keische Überlieferungen knüpft Malten, Kyrene 91 f. an. Einer Andeutung von Blaß (Einleit. zu Bakchyl[3] S. LIV) und v. Wilamowitz (GGN 1898, 128) folgend, will er die „bakchyli-

deischen" (fr. 52) Telchinennamen Aktaios, Megalesios, Ormenos und Lykos als keisch erweisen. Er bringt den Namen Aktaios mit dem des Jägers Aktaion zusammen, dessen Hunde nach Armenidas in Telchinen verwandelt wurden, den also ursprünglich Zeus' oder Artemis' Hunde, die Telchinen oder diese in Hundegestalt zerrissen haben sollten. Allein die Namensähnlichkeit zwischen dem Jäger und dem ihn zerreißenden Telchinen ist doch, selbst wenn Malten die älteste Sagenform richtig erschlossen haben sollte, ein unsicherer Anhalt; Bakchylides selbst bietet *'Επιν.* I 116 ff. eine ganz andere Sagenform, und es ist leicht möglich, daß Tz. *Θεογ.* 81 irrig Bakchylides als Gewährsmann nennt, oder daß dieser an anderer Stelle eine andere, nicht keische Sagenform erzählte. Blinkenberg, Herm. L, 1915, 301 ff. weist darauf hin, daß die von Tzetzes gebotenen Telchinennamen wahrscheinlich rhodisch sind, und daß für Aktaios wahrscheinlich Antaios (vgl. Tz. *χιλ.* VII 124) zu lesen sei. — Von eigenen Vermutungen Blinkenbergs sei hervorgehoben, daß er Ov. Ib. 468 und 473 auf zwei Brechungen derselben Sage zurückführt, die der Dichter als solche nicht erkannte, und daß er in der Sage von Minos (Bakchyl. *Επιν.* I, 113 ff.), der, wie schon v. Wilamowitz angenommen hatte, an die Stelle des Zeus getreten sein soll, eine Nachbildung der Argonautensage von dem Weibervolke sieht. Sollten den Frauen Männer zugeführt werden, so bot sich das Seevolk der Kreter von selbst dar, deren König Minos natürlich die Prinzessin Dexione (Dexithea) heiraten mußte.

Die Lage des Asklepiosheiligtums von *Kos* erläutert R. Herzog, Arch. f. Religionswiss. X, 1907, 201 ff.

Inschriften aus *Kreta* veröffentlicht Xanthudides, *ἐφ. ἀρχ.* 1908, 197 ff.; hervorzuheben sind no. 1 (aus dem Diktaion), 2, 15 (aus Lato), 16 (Knossos), 17 (Chersonnesos), 18 und 19 (Gortyn). — Daß Epimenides, der Dichter der *Κρητικά*, ein Alexandriner war, will Neustadt, De Iove Cretico 40 erweisen. — Zahlreiche semitische Orts- und mythische Namen auf Kreta glaubt Aßmann, Philol. LXVII, 1908, 161 entdeckt zu haben; so soll z. B. Tarra, wo Apollon nach der Sage von dem Drachenmord entsühnt wird, = taharah „Reinigung von Sünde" sein (166), Kastalios = Kassath eli „Bogenschütze des Gottes", Akakallis = Chakak el „Gott hat verordnet", Rhadamanthys = radah methim „Herrscher der Toten". Korybas wird als qarob Ba'al, „dem Ba'al nahestehend" gedeutet. Spuren babylonisch-assyrischer Einwanderung in Kreta findet Aßmann 193 ff. in den Namen Asterios (vgl. Istar), Kadistos (vgl. Kadistu, Hierodule Istars), Kyta (vgl.

Kutha), Lasos (vgl. die babylonische Göttin Laz) u. aa. Arabischen Einfluß sollen die Namen Minos (vgl. die Minaei) und Rhadamanthys (vgl. die Rhadamaei) u. aa. erweisen. — Für ein Mischvolk hält die Kreter Schaefer, De Iove apud Cares culto, Diss. phil. Hal. XX, 4, 1912, S. 377 ff. Die kretische Doppelaxt wird von Karien hergeleitet (382) und die Ableitung des Labyrinths von λάβρυς, die Ed. Meyer, Gesch. des Altertums $I^{2}{}_{II}$, S. 637 sehr problematisch findet, gebilligt. — Gegenüber der Ansicht, daß die vorgriechischen Bewohner Kretas beim Eindringen der Griechen großenteils nach Kleinasien, ihrer Heimat, zurückfluteten, folgert E. Bethe, Rh. Mus. LXV, 1910, 214 aus dem Fehlen von Minossagen daselbst, daß die vertriebenen Kefti dort keine dauernde Aufnahme fanden. — Die Beziehungen Kretas zu *Olympia* bespricht L. Weniger Klio VII, 1907, 177 ff., die zu *Arkadien* stellen Aly, Kret. Apollonkult 56 und S. Reinach, Cultes, mythes, relig. III 221, der die Schlangengöttin von Knossos in der Artemis von Lykosura fortleben läßt, zusammen. — Mit *Thessalien* ist Kreta, wie A. J. Reinach, Rev. hist. des rel. LX, 1909^{2}, 188 f. zeigt, ebenfalls durch gemeinsame epichorische Bezeichnungen wie Axios (Axos), Boibe, Gyrton oder Gordynia (in Kreta Gortyn), Larisa, Lethaios, Magnesia, Omphalion, Peneios, Phaistos, Phalanna, (in Kreta Phalasarna), Pherai (Pharai), Pydna (in Kreta Hierapytna), Trikka (Tritta = Knossos) usw. und mythische Namen wie Salmoneus (kret. Salmonion), Europa (in Thessalien Europos), Asterion, Itonos (vgl. kret. Itanos) verbunden. Um 1200 sollen thessalische Achaier nach Kreta gewandert sein und diese Namen und Sagen, die aber, was A. J. Reinach nicht genügend beachtet, zum großen Teil vorgriechisch sind, mitgebracht haben. Vgl. über die Beziehungen zwischen Thessalien und Kreta Aly, Kret. Apollonk. 55 f. Auf die Achaier läßt A. Reinach um 1000 die Dorier folgen (190 ff.). — Nach einer argivischen Inschrift, von der Vollgraff, Neue Jahrbb. XXV, 1910, 312 Kunde gibt, galt Knossos, dessen Hafen Herakleion hieß, im 5. Jh. als Tochterstadt von *Argos*, das auch sonst in der Überlieferung mit Knossos verbunden erscheint; vgl. Aly, Kret. Apollonk. 43, 53. — Wichtige Aufklärung hat die Berichtsperiode über die dem *Zeus* heiligen Grotten auf Kreta gebracht. Schon Aly a. a. O. 47, 2 bezweifelte, daß die diktaiische Höhle an der bis dahin meist angenommenen Stelle lag; er vermutete, daß die Idahöhle sowohl diktaiisch wie idaiisch genannt wurde, daß freilich Zeus Diktaios nur im Osten der Insel bei Praisos und Itanos zu Haus war. Im Philol. LXXI, 1912,

461 führt er aus, daß das *ἄντρον ἠλίβατον* in dem Berg Aigaion bei Lyktos (Hesiod Θ 484) nicht in der Höhle von Psychro zu suchen sei, wo nur Weihgeschenke aus minoischer Zeit gefunden sind, sondern in der Grotte des Ida, wo Zeus von der Ziege Amaltheia genährt sein sollte; Lyktos soll Hesiod nur genannt haben, um die Provinz zu bezeichnen. Aber es ist keineswegs sicher, daß zur Zeit des Dichters Lyktos über das Idagebiet herrschte, dagegen gab es in größerer Nähe von diesem sicher Stätten, die in der Sage berühmter waren als Lyktos und sich mehr als dieses dazu eigneten, auf die Idagrotte hinzuweisen. Daß Aigaion der „Ziegenberg" sei und ursprünglich zu der Amaltheiasage gehörte, ist mindestens zweifelhaft; der Name würde dann von Aigaion, Aigeus, den Aigeiden usw. getrennt werden, und es fragt sich, ob er überhaupt griechisch ist. Die Lösung wurde fast gleichzeitig von mehreren Forschern gefunden im Anschluß an den inschriftlich erhaltenen Hymnos von Palaikastro. Vgl. z. B. Beloch, Klio XI, 1911, 433 ff. (s. auch Griech. Gesch. I², 1, 112, 2) und besonders Toutain, Rev. hist. rel. LXIV, 1911², 1 ff., dem es gelungen ist, durch die Aufdeckung eines sonderbaren Irrtums bei Strabon ⟨*s. u.*⟩ die letzten Zweifel zu zerstreuen. Es sind drei kretische Grotten mit altem Zeuskult zu unterscheiden: 1) die Höhle von Psychro im *Αἰγαῖον ὄρος* (Gebirge von Lassitti) östlich vom Ida, 4½ St. südlich von Lyktos, untersucht durch Halbherr, Chatzidakis, Evans, Demargne und Hogarth; die Funde reichen nur bis ins 8. Jh. hinab; 2) idaiische Höhle, südlich von Knossos, 1884 entdeckt und durch Fabricius, Halbherr und Orsi untersucht; 3) die diktaiische Grotte im Osten der Insel zwischen Praisos, das Strab. X, 4, 12 S. 478 mit Priansos verwechselt hat, und Hierapytna. Diese Grotte ist noch nicht gefunden, wohl aber eine Abzweigung östlich von Hierapytna, südlich von Itanos, die durch die Ausgrabungen der British School of Athens 1904 entdeckt (Ann. 1908/9, 339 ff.) wurde und bei der sich die erwähnte Inschrift mit dem Hymnos fand. Dessen Aufzeichnung hängt nach Aly, Philol. LXXI, 1912, 469 mit der gesteigerten Bedeutung zusammen, welche dar kretische Zeuskult teils infolge von Kretas Bedeutung als Flottenstation, teils wegen der wachsenden allgemeinen Religiosität gewann. Daß das Mutterheiligtum dieser Kultstätte auf dem Gebiet von Lyktos lag, wird sowohl durch die Weite der Entfernung als auch dadurch ausgeschlossen, daß in jener Stadt zwar Zeus *Βιδάτας* (= *'Ιδαῖος*?), *Κρηταγενής*, *Μοννίτιος*, *'Οράτριος*, *Ταλλαῖος*, aber gerade nicht der *Δικταῖος* verehrt wurde. — Außer dem kretischen Zeusdienst,

über den Neustadt, De Iove Cretico (Berl. Diss. 1906) handelt, ist der *Apollon*kult der Insel in der Berichtsperiode ausführlich besprochen worden. W. Aly, Der kretische Apollonkult, Vorstudie zu einer Analyse der kretischen Götterkulte, Leipz. 1908 will den Letoiden als Eindringling auf Kreta erweisen. Der Pythios soll von Pytho-Delphoi stammen, ebenso, wenn ich den Vf. recht verstehe (S. 43, doch ist 29 von einem minyeischen Kulturkreis die Rede, und S. 56 wird der Delphinios unter den Anzeichen einer Wanderung von Thessalien nach Kreta angeführt), der Delphinios (43 ff.) und der Tarraios, der Agyieus (53 ff.) aus Argos, der Leschenorios (54) aus Thessalien usw. — Von den einzelnen Städten Kretas hat Arkades, wie eine von Paribeni, Mon. ant. RAL XVIII, 1907, 364, no. 13 veröffentlichte Inschrift zeigt, ein (ἱ)ερὸν τῆς Θελφούσης besessen. Der Herausgeber glaubt zweifelnd mit Svoronos, daß die Stadt vielleicht an Stelle des heutigen Ini lag. — Über Gortyn vgl. Paribeni, Savignoni, De Sanctis u. aa. Nuov. scoperte in Gort. (ebd. S. 177 ff.); die Ausgrabungen haben besonders über das Pythion Aufklärung gebracht (181 ff.). Über ein Heiligtum der ägyptischen Götter s. Arch. Anzeig. XXIX, 1914, 148; über zwei aus dem 8. oder 7. Jh. stammende Tempel bei Prinià, zwischen Kandia und Gortyn, in deren einem die Kult(?)statue einer thronenden Göttin in reichgesticktem Gewand gefunden ist, berichtet Dawkins, Journ. Hell. Stud. XXVIII, 1908, 329. — Den Kult in der *Ida*grotte bespricht Aly, Philol. LXXI, 1912, 462 ff. Das Hauptfest wurde, wie er meint, zur Zeit der Wintersonnenwende, zur Erinnerung an die Gottesgeburt gefeiert, während die Epiphanie des Gottes in die Zeit der Frühlingsgleiche zu setzen sei. Diese Unterscheidung scheint mir zweifelhaft. In der Darstellung des Kultus verläßt sich Aly m. E. zu sehr auf das Bruchstück der Euripideischen *Κρῆτες*, in dem keineswegs religionsgeschichtliche Genauigkeit erstrebt wird, sondern nur etwas Lokalfarbe gegeben werden soll; die Verbindung des Zeus- mit dem Zagreuskult, die nach Aly die finstere Seite des Gottes darstellt, ist vielleicht nur ein Einfall des Euripides, der sich an Mythen attischer Orphiker anschließen mochte. — Südlich von *Knossos* sind in den von Evans auf dem Gipfel des Juktas aufgedeckten Resten eines Heiligtums geweihte Gliedmaßen aus Ton gefunden worden, aus denen Karo, Arch. f. Religionswissensch. XVI, 1913, 260 folgert, daß der kretische Himmelsgott zugleich Vorgänger des Zeus Ὕψιστος und des Asklepios war. — In ***Lato*** bestand ein *τᾷ Ἀθαναίᾳ τᾷ Δεραμίτι καὶ τᾷ Ἐλευθυίᾳ* geweihter

ναός und ein περίβολος, deren Stiftungsurkunde Xanthudides, ἐφ. ἀρχ. 1908, 225, no. 11, 8 herausgibt. — *Leben* ist, wie Aßmann, Phil. LXVII, 1908, 165 aus dem Namen (= Löwe) schließt, von Phoinikern gegründet worden. — In *Phaistos* ist auf den Trümmern vom Südflügel des Palastes ein Heiligtum erbaut gewesen, über das Pernier in dem Sammelband Saggi di storia antica e di arch. offerti a Beloch 1910 S. 241 ff. berichtet. Es wurde in hellenistischer Zeit erneuert, enthält aber auch Weihgeschenke, die denen aus der Idagrotte ähnlich sind und wie diese etwa dem 8.—6. Jh. entstammen. Wegen der Darstellungen auf den geweihten Schilden vermutet Pernier, daß die hier verehrte Gottheit Rheia war. Zu diesem Heiligtum gehört wahrscheinlich die Inschrift Mus. Ital. III, 735 ff.

Die antiken Zeugnisse über *Lemnos* sammelt *A. Moschides in dem ersten Teil seiner Schrift Ἡ Λῆμνος, Alexandria 1907. — Auch vom mythologischen und religionsgeschichtlichen Standpunkt aus spricht über die Insel der Herausgeber der Inschriften von den nordägäischen Inseln, Fredrich, Ath. Mitt. XXXI, 1906, 60 ff.; 241 ff. Die Sage von der δυσοσμία der Lemnierinnen soll (76) die während der Feuerlöschung vorgeschriebene geschlechtliche Abstinenz erklären. Vielleicht fiel das Fest in den Frühling (wenn das Feuer auf dem Mosychlos sich neu entzündet?) und war zugleich Neujahrsfest.

Lesbos. Die legendäre Geschichte von der Gründung des Heraheiligtums von Mytilene nach Troias Zerstörung erwähnt der neugefundene Sapphohymnos, den v. Wilamowitz, Neue Jahrbb. 1914, 228 rekonstruiert.

Rhodos. Blinkenbergs im Auftrag der Stiftung Carlsberg ausgeführte Grabungen in der Umgegend der Kirche Hagios Stephanos nahe dem lindischen Theater führten zur Auffindung der von Timachidas verfaßten, 99 v. Chr. in Stein gehauenen und ursprünglich auf der Burg im Athenaheiligtum aufbewahrten „Tempelchronik", die von dem Entdecker in Oversight Danske vidensk. selsk. forh. 1912, später in Lietzmanns Kleinen Texten 131 herausgegeben ist und jetzt eine Hauptquelle nicht bloß für die Geschichte dieses einen rhodischen Heiligtums, sondern überhaupt für die der Insel bildet. Es sind erhalten: 1. ein Katalog der Priester 170—47 v. Chr., 2. Bruchstücke eines älteren Priesterverzeichnisses und 3. die eigentliche Tempelchronik. Diese enthält zuerst den Beschluß, der die Aufstellung der Säule anordnet, dann ein Verzeichnis der Weihgeschenke, endlich die ἐπιφάνειαι der Göttin; vgl.

Blinkenberg a. a. O. 317 ff., der 430 ff. die literarischen Parallelberichte sammelt. Es werden auf dem Stein viele bisher unbekannte Schriftsteller über die Vorgeschichte von Rhodos zitiert; nicht Zenon, der die Sagenzeit nur kurz behandelt zu haben scheint, ist Diodors Quelle, sondern ein jüngerer Schriftsteller, der u. a. auch Polyzalos benutzt zu haben scheint. Diese Vermutung Blinkenbergs billigt v. Wilamowitz in einem Vortrag in der Berliner Archäol. Gesellschaft am 4. März 1913 (Berl. Phil. Wochenschr. XXXIII, 1913, 1373), der eingehend die Quellen der Chronik behandelt. Vgl. zur lindischen Tempelchronik auch Holleaux, Rev. ét. gr. XXVI, 1913, 40 ff. Ausführlich beschäftigt sich mit der rhodischen Urzeit Blinkenberg, Herm. XLVIII, 1913, 239 ff. Für die älteste Stammsage hält er die von Ialysos und dessen Eltern, dem nach dem ialysischen Achaia gehörigen (Diod. V 57) Kerkaphos und Kydippe. Lindos und Kamiros sind als jüngere Brüder des Ialysos (Pind. Ὀλ. VII, 71) nachträglich angeschlossen, als das ialysische Heliosheiligtum Zentrum der Insel wurde. Durch Zusammenstellung von Strab. XIV, 2, 8 654 mit Diod. V, 58 wird das Ergebnis gewonnen, daß die in Rhodos gestorbenen Danaiden die Eponymen der drei Städte Ialysos, Lindos und Kamiros waren. Mir scheinen in den Sagen der Insel drei Schichten unterschieden werden zu müssen, von denen jede auf eine besondere Besiedelung der Insel zurückweist: die erste kretische war wohl eher eine Rückwanderung; wenigstens scheint der Teil der vorgriechischen Bevölkerung Kretas, der vor den Griechen nach Rhodos entwich, der dort ursprünglich ansässigen verwandt gewesen zu sein. Kamiros hat nahe mythische Beziehungen zu Kreta, wo Hierapytna einst Kamiros geheißen haben soll, und wo in dieser Stadt auch eine Phyle Kamiris (ἐφ. ἀρχ 1908, 199, 1) bezeugt ist. Es scheint sich daher die den vorgriechischen Kretern verwandte Bevölkerung auf Rhodos am längsten in Kamiros gehalten zu haben und vielleicht durch rückwandernde Kreter verstärkt zu sein. Die erste größere griechische Niederlassung kam vermutlich im 8. Jh. aus Sikyon und dem von ihm beherrschten Achaia; sie setzte sich in Ialysos fest, in dessen Nähe ihr Hauptheiligtum, das des Helios, lag. Im 7. Jh. folgten dann die Argiver, die an der Ostküste in Lindos festen Fuß faßten. — Aus einer Angabe der lindischen Tempelchronik in Verbindung mit Theogn. bei Athen. VIII, 60, 360 d (FHG, IV 514 b, PLG, III⁴ 671), Simonid. fr. 57 und Diog. Laert. I, 89 folgert L. Parmentier, Acad. Roy. de Belge, Bull. de la classe des lettres 1914, 353, daß Kleobulos den Tempel der Athena Λινδία

mit Hilfe einer panhellenischen Kollekte erneuerte. — Nilsson, Timbres amphoriques de Lindos 121 ff. gelingt es, die auch für den Kultus wichtigen rhodischen Monatsnamen festzustellen; es scheinen sich, von unserm Januar anfangend, die Monate Pedageitnyos, Badromios, Sminthios, Artamitios, Agrianios, Hyakinthios, Panamos, Karneios, Dalios, Thesmophorios, Diosthyos und Theudaisios gefolgt zu sein.

Salamis wurde nach Fick, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. XLIV, 1911, 7 von Aianten besiedelt, welche die Insel nach einem thessalischen Σαλ(α)μών (vgl. Σαλμωνεύς) benannten.

Einen großen Mythenkreis von *Samos* sucht Friedländer, Herakl. S. 83 f. zu erweisen. Außer dem Oineus- und Deianeiramythos (65 ff.) sollen samisch sein: die Meleagrossage (84), Leda, Keyx, Oite als Götterberg (87), die Sage von Hephaistos' Geburt, die lemnische Philoktet- und die Sirenensage (89; vgl. die Samierin Parthenope). Selbst die arkadischen Sagen von Ankaios und Parthenopaios sind nach Friedländer 91 wahrscheinlich unter samischem Einfluß gebildet worden. — Die Ausgrabungen am Heraion, über die Wiegand, Abh. BAW, 1911, Anh. V berichtet, haben ergeben, daß zwei Tempel zu unterscheiden sind. Der ältere wurde nach Wiegand ca. 517 durch Otanes zerstört, der jüngere um 500 als Ersatz gebaut.

Samothrake. Über ein vor der Einweihung abzulegendes Sündenbekenntnis s. Steinleitner, Die Beicht, Münchener Diss. 1913, S. 118. Auf Samothrake lag nach Della Seta, *Rendi conti* RAL V xvi, 1907, 594 ff., das Aigai, wo nach *Il.* *N* 21 Poseidons Palast war, nicht weit davon zwischen Samothrake und Imbros wohnt Thetis, *Ω* 78. Aber vielleicht ist die Angabe von dem samothrakischen Aigai (*Sch. Od.* ε 381) erst aus *Il.* *N* 21 erschlossen. Der Name Aigai bedeutet nach Della Seta ebd. 610 einen von der Gewalt der Wellen geschlagenen Ort. Nach v. Wilamowitz, Il. u. Homer 445 ist *N* 21 Aigai bei Karystos gemeint.

Die Ruinen des Apollontempels von *Sikinos* beschreibt Dawkins, Ann. Brit. Sch. Ath. XVIII, 1911, 30 ff.

Mit der Geschichte von *Skyros* beschäftigt sich Graindor, Histoire de l'île de Skyros jusqu'en 1538 (Bibl. de la fac. de phil. et lettres de Liège. XVII) 1906. Die Achilleussage soll (25 ff., bes. 35) die Eroberung von Skyros durch die Doloper ausdrücken, Neoptolemos die Verschmelzung der neu Angekommenen mit der alten Bevölkerung symbolisieren. Die Amazonen, der Themiskult und die daran geknüpften Vermutungen (Handb. 584 ff.)

werden bestritten (50 ff.); zwischen *Σκίρων* und *Σκῖρος* soll nur ein ganz äußerlicher Zusammenhang bestehen, die Geschichte von Theseus nur eine geschichtlich wahre Ansiedelung ausdrücken, Deidameia mit den Amazonen nichts zu tun haben (vgl. S. 34). Der Vf. scheint die Gründe, auf die sich die von ihm bekämpfte Ansicht stützt, nicht vollständig zu überschauen.

Auf *Tenos* haben (zuletzt 1909) Ausgrabungen stattgefunden, über die Graindor, Musée Belge XI, 1907, 5 ff. und besonders XIV, 1910, 1 ff., 233 ff. berichtet. Das wichtigste dem Poseidon (XIV 19, no. 1, 3; 32, no. 11) und der Amphitrite (ebd. 27, no. 4, 4 Weihung eines Spiegels) errichtete Heiligtum (*ἱερόν* ebd. 35, no. 16, 34; 39, no. 18, 7) hat zahlreiche Inschriften geboten, die u. a. eine erbliche Priesterin (ebd. 25, no. 3, 6) und ein Fest *Ποσίδεια* (XI, 12 ff.) kennen lehren. Auch von einem Kult der Aphrodite (XIV S. 33) und einem durch Rhodier gestifteten Dienst der Dioskuren (23) hören wir.

Über *Thasos* handelt Deonna, *ἐφ. ἀρχ.* 1909, 1 ff.; er bringt neue Inschriften, die u. a. Bendiskult und als Schutzdämon eines Hauses den Herakles bezeugen. Auf der Akropolis erhob sich ein Tempel des Apollon *Πύθιος*, über dessen Ausgrabung Picard, Compt. rend. AIBL, 1912, 206 ff. berichtet; über weitere Ausgrabungen s. Picard ebd. 655 f. und über ein Tor mit riesigem archaischem Silen mit langem Spitzbart, der einen Kantharos in der erhobenen Rechten hält, ebd. 1913, 360 ff., über ein Heiligtum und einen Priester des Anios Picard, Rev. ét. anc. XV, 1913, 37, 2, der Kallim. fr. 9 vergleicht, über ein Heiligtum der Artemis *Πωλώ* Macridy, Arch. Jahrb. XXVII, 1912, 1 ff.

Gegen Studniczkas Annahme einer vordorischen Ansiedelung auf *Thera* wendet Adele Cortese, Atti acc. Tor. IL, 1913/4, 1048, 1 ein, daß die minyeischen Stammbäume, auf die sie sich gründet, geschichtlich wertlos sind.

Kleinasien.

Auch in der Berichtsperiode hat Ramsay die Religionsgeschichte Anatoliens durch wertvolle Untersuchungen gefördert. In den Studies in the History and Art of the Eastern provinces of the Roman Empire, Edited for the Quaternary of the University of Aberdeen (Aberdeen Stud. XX, 1906) setzt er S. 305 ff. das Schicksal der umfangreichen Tempelgüter auseinander, die es seit alter Zeit in Kleinasien gab und welche die hellenistischen Könige meist verweltlichten, bisweilen um Kolonien zu gründen, oft aber

(Etym. Magn. 383, 30), und ergänzt daher in der Inschrift bei Heberdey no. 18, Z. 4 ὁ καὶ αὐτὸς βασιλεὺς [καὶ ἱερεὺς Ἀρτέμιδος ἐκ γ]έν[ου]ς. Hicks und Heberdey hatten Δήμητρος eingesetzt. Nach Picard erhielten sich die Vorrechte dieses alten Königsgeschlechtes verhältnismäßig lange; noch im Anfang des 3. Jhs. sollen sie eine gewisse Finanzhoheit besessen und erst gegen die römische Zeit hin ihren Einfluß sehr beschränkt gesehen haben. — Auf die Mysterien, welche die Kureten auf dem Solmissosberg begingen, bezieht Picard 86 f. die μυστικαὶ θυσίαι und die μυστήρια καὶ θυσίαι der Inschrift bei Heberdey no. 20. Über die ephesischen Kureten handelt Poerner, De Curetibus et Corybantibus, Diss. phil. Hal. XXII, 1913, 285 ff. Nur in Ephesos bezeichnet nach dem Vf. der Name ein Priesterkolleg. Es bestand aus 6, seltener 7 Mitgliedern, deren Haupt der πρωτοκούρης war; dazu kam ein sich allmählich vergrößerndes niederes Personal. Genaueres erfahren wir über die Organisation dieser zum Artemisdienst gehörigen Priester, die sich selbst εὐσεβεῖς nennen, aus den 30 von Poerner abgedruckten Inschriften. — Über Dionysosmysterien in Ephesos handelt nach den Inscr. Brit. Mus. 452, 595, 600 ff. Quandt, Diss. Hal. phil. XXI, 1913, 160 f. — Von dem Fest der Artemis Daitis sucht Fehrle, Kultische Keuschheit (RV u. V, VI, 1910, 174 f. ein Bild zu geben; es kann sich, wie er glaubt, kaum um etwas anderes handeln als um einen ἱερὸς γάμος. — Ein Fest καταγώγια hatte Usener (Progr. Bonn 1877) aus den Acta S. Timothei erschlossen. Diese Vermutung erlangt eine gewisse Bestätigung durch ein Dionysosfest dieses Namens in Priene (Inschr. v. Priene 174) und Milet (6. vorläuf. Bericht, Anh. I zu Abh. BAW 1908, S. 23, 21), wonach auch das ephesische Fest dem Dionysos geweiht gewesen zu sein scheint. Vgl. Nilßon, Griech. Feste 416; Arch. f. Religionsw. XI, 1908, 401.

Inschriften von *Erythrai* hatte der verstorbene Gymnasialdirektor Zolotas in Chios gesammelt; mit den chiotischen zusammen sind die wichtigsten von ihnen von Jacobsthal vereinigt und durch v. Wilamowitz in den Abh. BAW 1909, hist.-phil. Kl. II veröffentlicht worden. Religionsgeschichtlich bedeutsam sind besonders umfangreiche Bruchstücke eines Opferkalenders (no. 12, S. 48 ff.) (mit genauen Angaben über die Preise der zu beschaffenden Opfertiere), in dem eine Anzahl bisher unbekannter Götter für Erythrai erwiesen wird; es befinden sich darunter so auserlesene wie der sonst verschollene, aber zu vermutende Hermes Ἵππιος. Zusammen mit der großen Inschrift über den Verkauf der Priester-

1909, 465 ff.) herausgegeben hat. Inzwischen hatte nämlich P. Jacobsthal die Inschriften gesammelt, nach dessen Abschriften sie v. Wilamowitz, Abh. BAW, 1910, hist.-ph. Kl. II unter dem Titel „Nordionische Steine" weit besser als die Griechin herausgegeben hat. Vgl. auch B. Haussoullier, Inscr. de Chios et d'Érythrées, Rev. de phil. XXXIII, 1909, 9 ff.; XXXIV, 1910, 119 ff.

Der zweite Band der vom österreichischen archäol. Institut veröffentlichten „Forschungen in *Ephesos*" brachte, von Heberdey herausgegeben, u. a. zahlreiche Inschriften, namentlich vom Theater. — Mit Benutzung der im ersten Band dieses Werkes enthaltenen Untersuchungen Benndorfs „Zur Ortskunde und Stadtgeschichte" (Wien 1905) behandelt G. Radet in der Rev. des ét. gr. VIII, 1906, 1 ff. (vgl. Ephesiaca, Bordeaux 1908) la colonisation d'Ephèse par les Ioniens. Aus den drei Berichten, 1. des Kreophylos bei Athen. VIII 62, 362ᶜ f., 2. des Paus. VII 2, 6 ff., der auf Ephoros zurückgehen soll, und 3. des Artemidoros bei Str. XIV 1, 21 S. 640, deren geschichtlichen Wert der Vf. m. E. überschätzt, wird die Wiederherstellung der Urgeschichte von Ephesos versucht. Die ephesische Artemis war (14 ff.) eine der Istar und Kybele verwandte barbarische Gottheit, die eigentlich Upis hieß; die Stadt bildete den Mittelpunkt einer Meerherrschaft und wurde selbst von Tyriern aufgesucht, nach denen die Insel Syrie heißen soll. — Hiller v. Gaertringen, Berl. Phil. Wochenschr. XXIX, 1909, 1274, der Radets Ephesiaca rezensiert, erinnert aber mit Recht daran, daß ähnlich wie in Ephesos die Namen Ortygia und Syrie auch in Od. *ο* 403 bei der Angabe der Heimat des Eumaios zusammen auftreten, daß also eine der auch sonst nicht ganz seltenen Übertragungen von geographischen Namengruppen vorliege. — D. G. Hogarth, Excavations of Ephesus, The archaic Artemision, London 1908, spricht über die verschiedenen z. T. übereinander liegenden Tempel, von denen die drei ältesten zwar viele Kleinfunde, aber wenig architektonische Reste ergeben haben. — Heberdey, Österr. Jahresh. XV, 1912, 156 ff. berichtet über die Fortsetzung der Grabungen 1907—1911. Ausführlich beschäftigt sich mit den ephesischen Kulten Ch. Picard, Rev. de phil. XXXVII, 1913, 77 ff. hauptsächlich auf Grund der von Heberdey herausgegebenen Inschriften. Während man bisher die erblichen Könige aus dem Androklidenhaus wegen Str. XIV 1, 3 S. 633 für Priester der Demeter *Ἐλευσινία* gehalten hatte, sieht er in ihm vielmehr den *ἐσσήν*, der einem König verglichen wird

(Etym. Magn. 383, 30), und ergänzt daher in der Inschrift bei Heberdey no. 18, Z. 4 ὁ καὶ αὐτὸς βασιλεὺς [καὶ ἱερεὺς Ἀρτέμιδος ἐκ γ]έν[ου]ς. Hicks und Heberdey hatten Δήμητρος eingesetzt. Nach Picard erhielten sich die Vorrechte dieses alten Königsgeschlechtes verhältnismäßig lange; noch im Anfang des 3. Jhs. sollen sie eine gewisse Finanzhoheit besessen und erst gegen die römische Zeit hin ihren Einfluß sehr beschränkt gesehen haben. — Auf die Mysterien, welche die Kureten auf dem Solmissosberg begingen, bezieht Picard 86 f. die μυστικαὶ θυσίαι und die μυστήρια καὶ θυσίαι der Inschrift bei Heberdey no. 20. Über die ephesischen Kureten handelt Poerner, De Curetibus et Corybantibus, Diss. phil. Hal. XXII, 1913, 285 ff. Nur in Ephesos bezeichnet nach dem Vf. der Name ein Priesterkolleg. Es bestand aus 6, seltener 7 Mitgliedern, deren Haupt der πρωτοκούρης war; dazu kam ein sich allmählich vergrößerndes niederes Personal. Genaueres erfahren wir über die Organisation dieser zum Artemisdienst gehörigen Priester, die sich selbst εὐσεβεῖς nennen, aus den 30 von Poerner abgedruckten Inschriften. — Über Dionysosmysterien in Ephesos handelt nach den Inscr. Brit. Mus. 452, 595, 600 ff. Quandt, Diss. Hal. phil. XXI, 1913, 160 f. — Von dem Fest der Artemis Daitis sucht Fehrle, Kultische Keuschheit (RV u. V, VI, 1910, 174 f. ein Bild zu geben; es kann sich, wie er glaubt, kaum um etwas anderes handeln als um einen ἱερὸς γάμος. — Ein Fest καταγώγια hatte Usener (Progr. Bonn 1877) aus den Acta S. Timothei erschlossen. Diese Vermutung erlangt eine gewisse Bestätigung durch ein Dionysosfest dieses Namens in Priene (Inschr. v. Priene 174) und Milet (6. vorläuf. Bericht, Anh. I zu Abh. BAW 1908, S. 23, 21), wonach auch das ephesische Fest dem Dionysos geweiht gewesen zu sein scheint. Vgl. Nilßon, Griech. Feste 416; Arch. f. Religionsw. XI, 1908, 401.

Inschriften von *Erythrai* hatte der verstorbene Gymnasialdirektor Zolotas in Chios gesammelt; mit den chiotischen zusammen sind die wichtigsten von ihnen von Jacobsthal vereinigt und durch v. Wilamowitz in den Abh. BAW 1909, hist.-phil. Kl. II veröffentlicht worden. Religionsgeschichtlich bedeutsam sind besonders umfangreiche Bruchstücke eines Opferkalenders (no. 12, S. 48 ff.) (mit genauen Angaben über die Preise der zu beschaffenden Opfertiere), in dem eine Anzahl bisher unbekannter Götter für Erythrai erwiesen wird; es befinden sich darunter so auserlesene wie der sonst verschollene, aber zu vermutende Hermes Ἵππιος. Zusammen mit der großen Inschrift über den Verkauf der Priester-

tümer (Dittenberger SIG[2] 600) erschließen diese Inschriftenreste uns die Kulte des schreibseligen, aber bisher wenig durchforschten Erythrai in einer Reichhaltigkeit, wie sie bisher kaum bei irgendeiner anderen griechischen Stadt erreicht ist. Eine der Inschriften führte v. Wilamowitz darauf, eine bisher unverständliche Stelle der Inschrift über den Verkauf der Priestertümer (SIG[2] 600, 95) richtigzustellen, nämlich die ebenfalls sinnlose Zeile 154 hier einzuschieben und die ganze Stelle so zu lesen: *Κορυβάντων Εὐφρονιείων καὶ Θαλείων ἐπιθαλειώσεως ἕν[εκεν τὴν γυναικείαν ἠγόρα]σεν Ἀντίπατρος.* Wir lernen daraus, daß es männliche und weibliche Korybanten gab; zu den weiblichen gehören vielleicht die in der neuen Inschrift genannten Herse, . . . *όρη* und Phanis, doch bleibt der Kult noch recht unklar. *Θαλειοῦν* kann nur heißen „zum *Θάλειος* machen", und wenn diese Korybanten *Θάλειοι* sind, so ist die *ἐπιθαλείωσις* nach v. Wilamowitz S. 25 eine Handlung, die diese ihre Eigenschaft wiederherstellt oder auffrischt. Die Geweihten überkommen die Eigenschaft der Gottheit, wenn sie nicht gar selbst Götter, Korybanten werden; die *ἐπιθαλείωσις* geht sie also auch an. Bei Hesych. (**θωλεῖον*) steht oder bei Diogen. hat doch wenigstens gestanden *θάλειος· καθαρός.* — Ungefär zur selben Zeit, da diese Inschriften in Athen und Berlin veröffentlicht wurden, fanden in Erythrai Ausgrabungen statt, über die J. Keil, Österr. Jahresh. XIII, 1910, Beibl. 1—74 berichtet. Auch hier werden religionsgeschichtlich wichtige Inschriften veröffentlicht, z. B. S. 43, no. 7 eine Weihung an die Dioskuren, S. 45, 8 an *Μήτηρ Φρυγία.* Merkwürdig ist S. 42, no. 6 der *Δαίμων φιλάνθρωπος νέος Ἀσκληπιός ἐπιφανὴς μέγιστος.* — Die auf S. 45, no. 8 mitgeteilte, aus der Kaiserzeit stammende Altarinschrift ergänzt O. Kern, Herm. XLVI, 1911, S. 304 f. [*καὶ Ἰ*]*άσῳ καὶ Δήμητρι.* Er denkt an den idaiischen Daktylen.

Weitere Fortschritte machten in der Berichtsperiode die Ausgrabungen von *Milet* und ihre Veröffentlichung. Es wurden zunächst die „Vorläufigen Ausgrabungsberichte" in den Schriften der BAW fortgesetzt (V in den Sitzber. 1906, 249 ff.; VI in der Abh. hist.-phil. Kl. Anh., wo S. 27 ein Verzeichnis der Götternamen auf neu gefundenen Inschriften gegeben wird, VII ebd. 1911. Zusammenfassend stellte die Ergebnisse der Ausgrabungen von Milet und Didyma, soweit sie ihm bekannt sein konnten, Arn. v. Salis, Neue Jahrbb. XXV, 1910, 103 ff. dar. Das amtliche Hauptwerk, das die deutschen Ausgrabungen krönen soll, führt den Namen „Milet, Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen"; von

den bisher erschienenen Teilen ist für die Geschichte der Kulte am wichtigsten der dritte (Berl. 1914). — Nach Fick, Zeitschr. f. vergleichende Sprachforsch. XLVI, 1914, 94 wurde Milet ursprünglich von Thessalern gegründet; die Fürsten sollen Neleiden nach dem thessalischen Neleia genannt sein. — Unter den Kulten der Stadt war schon früher *Apollon* als der angesehenste bekannt. Es sind zwei Heiligtümer zu unterscheiden. Das eine, dem *Δελφίνιος* geweiht, lag in der Stadt (G. Kawerau und A. Rehm, Milet, Ergebn. d. Ausgr. III 2). Hier wirkten die *μολποί*, eine Tänzergilde, welche die Staatsprozession nach Didyma leitete; ihr Vorsteher, der *αἰσυμνήτης*, war Eponym der Stadt. Im Gegensatz zu diesem griechischen Dienst war der des *Διδυμεύς* in Didyma ursprünglich barbarisch gewesen und bewahrte auch später Spuren dieses Ursprungs, obwohl die *μολποί* auch bei ihm mitwirkten. Das Didymaion wurde 494 zerstört; 334/3 begann der Wiederaufbau, der aber nie fertig wurde (Regling, Sokrat. IV, 1916, 19 ff.). — Für die Ableitung des Namens Didyma von *δίδυμοι* spricht nach Nissen, Orientat. 135 f. der Umstand, daß die Tempelachse mit dem Frühaufgang von *β* geminorum übereinstimmt. Aber wahrscheinlich ist das Zusammentreffen zufällig, höchstens könnte es sich um eine Umdeutung des schwerlich griechischen Namens handeln. — Ein *Asklepieion* lag zwischen dem Marktbrunnen und dem Südmarkt von Milet (Sitzungsber. BAW 1906, 258; Abh. BAW. 1908, Anh. I 28), vielleicht davon verschieden ist der Asklepios *πρὸ πόλεως*, dessen Priestertum in einer Inschrift (Sitzungsber. BAW, 1906, 259, Z. 6) erwähnt wird. — Über einen *Athena*tempel s. Arch. Anz. XXI, 1906, 12. Ein altes *Dionysos*heiligtum stand zwischen dem Theater und dem Rathaus (Abh. BAW 1908, Anh. I 22). Im Westen des großen Südmarktes wurde von Knackfuß ein *Serapeion* freigelegt (Abh. BAW 1911, Anh. I 19 ff.). — Seine Berichte und Untersuchungen über *Notion* (Österr. Jahresh. VIII, 1905, 161) setzt Macridy Bey (ebd. XV, 1912, 41 ff.) fort. — Über den *προφήτης* des Apollon *Πύθιος* (ebd. VIII 164, Z. 5; 167, Z. 8; 169, Z. 9 f.) vgl. Ramsay, Ann. Brit. Sch. of Ath. XVIII, 1911/2, 44 ff, der namentlich den Spuren von Mysterien im Dienste des Klarischen Apollon nachgeht. Er hält sie für gleichartig den phrygischen Mysterien; das *ἐμβατεύειν*, das sowohl von der ersten Weihe wie von dem Aufstieg zu den höheren Stufen gebraucht werde, soll symbolisch den Eintritt in ein neues Leben bezeichnen. — Über Ausgrabungen am Heiligtum des Klarischen Apollon berichtet kurz Picard, Compt rend. AIBL,

1913, 692. — Das klarische Orakel, das bei Hungersnot und Pest den Einwohnern des lydischen Troketta gegeben wurde, ist wieder aufgefunden und wird besser herausgegeben von Keil und v. Premerstein, Reise in Lyd. II 116 f. — Nachdem bereits 1904 durch Wiegand und Schrader die übrigen Ergebnisse der deutschen Ausgrabungen von *Priene* dargestellt waren, erfolgte 1906 durch Hiller v. Gaertringen, der für den verstorbenen v. Prott eingetreten war, die Veröffentlichung der Inschriften. Vorausgeschickt ist, wie in den Inschriftwerken des Herausgebers gewöhnlich, „die Stadtgeschichte und Wiederentdeckung“, die auch einzeln erschienen sind. Der Name der Stadt wird, wahrscheinlich mit Recht, als ungriechisch erklärt, zweifelnd erinnert der Verfasser an kretisch Priansos, hält aber auch einen thrakischen Ursprung für möglich, da ein unzweifelhafter Thraker als *Πριανεύς* bezeichnet werde. Die zahlreichen Boiotien und der Landschaft südlich vom Mykalekamm gemeinsamen mythischen und epichorischen Namen beurteilt er nicht gleichmäßig; während er die Übereinstimmung von Mykale und Mykalessos auf eine gemeinsame vorgriechische Urbevölkerung zurückführt, glaubt er, daß auswandernde Boioter den Kadmos, nach dem Priene Kadme hieß (Str. XIV 1, 12, S. 636), und den Namen Thebe nach Ionien brachten, wo die Erinnerung an die boiotische Heimat vieler Ansiedler immer lebendig geblieben ist. Aber ist es nicht mißlich, den Namen von Mykalessos, wo man von Kadmos erzählte, anders zu beurteilen als den von Kadmos oder diesen, der doch in dem boiotischen Theben haftet, von Thebe zu trennen? Die Frage wird noch verwickelter dadurch, daß die Übereinstimmungen Ioniens mit Kreta, aus denen schon im Altertum kretische Zuwanderer in Karien erschlossen wurden und auch von Hiller von Gaertringen erschlossen werden, großenteils dieselben sind wie die zwischen Ionien und Boiotien. Die dafür im Handbuch 271, 7 gesammelten Belege lassen sich sehr vermehren; auch wo nur an zweien dieser drei Landschaften eine Ortsbezeichnung oder ein mythischer Name begegnet, kann das Fehlen in der dritten sich aus der Lückenhaftigkeit der Überlieferung oder aus lautlicher Namensveränderung erklären. So fehlen in Kreta Kadmos und Mykale, aber jener ist der Bruder der kretischen Europa, und zu Mykale könnte das kretische Amyklaion gehören. Keiner der in Frage kommenden Namen ist griechisch, aber auch dieser Umstand gestattet keine sichere Erklärung der auffallenden Erscheinung. Es ist möglich, daß in sehr früher Zeit ein südlich von der Mykale ansässiges mächtiges Fürstenhaus Unternehmungen

nach Kreta und nach dem Euripos ausgeführt und dort als Zeugen seiner einstigen Herrschaft Ortsbezeichnungen und sagenhafte Erinnerungen zurückgelassen hat, oder daß ein von dort aus in einem der beiden griechischen Gebiete gegründetes Reich Kolonien nach dem anderen ausgesendet hat; es ist weiter möglich, daß ein Teil der in Kreta und Boiotien angesiedelten Karer in die Heimat ihrer Väter zurückkehrte und Überlieferungen mitbrachte, die sich erst in Griechenland herausgebildet hatten. Es ist endlich auch denkbar, daß die griechischen Kreter und Boioter hinter den Rückfahrern herfuhren und als Feinde oder auch als Freunde Beziehungen zu dem südlichen Ionien gewannen. Alle diese Möglichkeiten müssen ins Auge gefaßt werden, aber es ist zurzeit m. E. nicht gestattet, auch nur in einem Fall anzugeben, aus welcher sich die Übereinstimmung erklärt. — Die mythische Geschichte von *Pergamon* behandelt ausführlich Schuchhardt, Altert. von Perg. I 173 ff. Über die Ausgrabungen daselbst berichtet Hepding Ath. Mitt. XXXV, 1910, 401 ff. Es werden u. a. 98 Inschriften mitgeteilt, darunter no. 22—72 Widmungen. Eine Weihinschrift ist von der Königin Apollonis, der Gemahlin Attalos I., der Demeter, Kore als *Θεσμοφόροι* gesetzt (S. 439, no. 24; vgl. 449, no. 28). Die Inschriften aus diesem Heiligtum (S. 437 ff.) zeigen, daß Philetairos, als er und Eumenes es um 266 stifteten, sich eng an Athen und Eleusis anschloß. Wir finden einen Hierophanten, Keryx, einen Daduchos, einen *ἐπὶ βωμῷ*, Mysten; eine *τελετή* wird auf einer Weihinschrift erwähnt. Vielleicht wurde auch nach attischen Muster eine orphische Sekte gestiftet. Die orphischen Hymnen schließen sich so genau an die Kulte von Pergamon an, daß sie wahrscheinlich für eine dortige Gemeinde gedichtet sind. Vgl. Kern, Herm. XLVI, 1911, 431 ff. und o. ⟨*287*⟩. — In demselben Jahr handelte v. Fritze in den Abh. BAW 1910, hist.-ph. Kl., Anh. I über die Münzen von Pergamon. Von Göttern finden wir besonders dargestellt Apollon (59 f.), Asklepios (39 ff.; 47 ff.), Athena (35 ff., 57 ff.), deren Kult Alexander eingeführt oder belebt hat, Demeter (63), Dionysos (60 ff.), die Dioskuren, Herakles (69 f.), Hermes, die Kabiren (63), die Meter *Μεγάλη* (64), Sarapis (57). — Conze und Schatzmann berichten in dem Ergänzungsheft IX zum Archäol. Jahrb. 1911 über einen von Philetairos erbauten Tempel der Göttermutter auf der einsamen Höhe des Mamurth Kaleh. — W. Dörpfeld bringt Ath. Mitt. XXXVII, 1912, 235 ff. genauere Angaben über den heiligen Bezirk der Demeter ⟨*s. o.*⟩ und ebd. 256 ff. über den der Hera, wo Attalos II. nach der Architravinschrift einen Tempel der Hera *Βασιλεία* weihte.

Troas. Fr. Stählin, Das hypoplakische Theben. Eine Sagenverschiebung bei Homer, München 1907, will nachweisen, daß die Ilias nicht das troische Theben meinen könne, das erst ca. 600 v. Chr. von Milesiern gegründet wurde und bei dem es weder einen Berg Plax noch einen Wald gab (Str. XIII 1, 65, S. 614), daß Homer die Sage vielmehr atopisch erzähle, und daß die alte Sage das phthiotische Theben meinte, das wirklich unten an der waldigen *Ebene* Ὑποπλάκῳ ὑληέσσῃ (*Z* 425) lag und Θήβη Ὑποπλακίη (*Z* 397) heißen konnte. Aber der Name des Berges Plakos scheint dem Nordwesten Kleinasiens anzugehören, wie Plakia östlich von Kyzikos vermuten läßt (vgl. die Plakiaquelle bei Theben, die Jurenka, Wien. Stud. XXXVI, 1914, 217 vermutungsweise bei Sappho einsetzt), und die Gründung dieser milesischen Pflanzstadt wird von Stählin wahrscheinlich etwas zu weit heruntergerückt; jedenfalls ist nach ihrer Anlage die Zeit der Ilias oder wenigstens der Ἕκτορος καὶ Ἀνδρομάχης ὁμιλία zu bestimmen, nicht umgekehrt wegen dieser das hypoplakische Theben nach Thessalien zu verlegen. — Über die Sage von den lokrischen Mädchen und über die sich daran anschließenden Fragen s. o. ⟨*S. 344 ff.*⟩, über die ilische Athena v. Wilamowitz, Il. und Homer 379 ff. — Aus den Untersuchungen über den Schauplatz der Kämpfe vor Ilion seien als auch für die Sagengeschichte wichtig hervorgehoben die von A. Busse, Neue Jahrbb. XIX, 1907, 457 ff., die zu dem Ergebnis gelangt, daß der Skamandros schon zu der Zeit, als die homerischen Epen entstanden, sein Bett an der westlichen Seite der Ebene gegraben hatte, daß er unweit der Mündung sich mit dem von Osten kommenden Simoeis vereinigte und dann, wie es scheint, ohne weitere Gabelung in die Stomalimne ergoß, und die von E. Obst, Klio IX, 1909, 220 ff., der, die Ansichten von Robert und Dörpfeld vereinigend, nachweisen will, daß Skamandros in der Ilias der Name des das Schlachtfeld im Westen begrenzenden Hauptflusses, dagegen Xanthos, der in der Mitte der Ebene fließende, durch eine Furt passierbare Ostarm sei. — Über die Lage der in der Sage und im Kultus wichtigen Orte Gergis und Marpessos s. R. Kiepert, Klio IX, 1909, 10 ff., der sie auf Grund der antiken Angaben ostnordöstlich von Ilion ansetzt, ohne die Stelle genauer bezeichnen zu können. —

Mysien. F. W. Hasluck *Cyzikus*, being some Account of the History and Antiquities of that City and of the District adjacent to it with the towns of Apollonia ad Rhyndacum, Miletupolis, Hadrianuthera, Priapos, Zeleia etc., Cambridge 1910, be-

handelt im dritten Teil ausführlich die Gottesdienste. Daß die Umgebung der Stadt mit einbegriffen ist, verdient Anerkennung, und die ganze Untersuchung ist um so mehr zu begrüßen, als die Türkei bisher Ausgrabungen auf dem Gebiet von Kyzikos nicht gestattete; die Zitate hätten aber sorgfältiger nachgeprüft werden müssen.

Bithynien. Das Pferd mit Menschenbeinen auf den Münzen von *Nikaia* stellt nach A. Reinach, Klio XIV, 1914, 335 den Men *Ἀσκαηνός* oder Askanios dar; Cäsar hat es in seiner Jugend gesehen und als seinen Ahnherrn auf dem Forum abbilden lassen, vgl. Suet. div. Iul. 61; Plin. n. h. VIII 155.

Paphlagonien. †David M. Robinson, Ancient *Sinope*, An historical Account with a prosopographia Sinopeensis, and an Appendix of Inscriptions, Baltimore 1906 faßt Aufsätze zusammen, die im Amer. Journ. Philol. (wo über die Kulte XXVII, 1906, 265 ff. gehandelt wird) und in dem Journ. Arch. Inst. of Amer. erschienen waren. Die Schilderungen beruhen auf eigener Anschauung, die der Vf. sich auf einer von Ed. Meyer und Busolt empfohlenen Reise 1903 erworben hatte.

Pontos. Das zweite Heft der Studia Pontica (Voyage d'exploration archéol. dans le Pont et dans la petite Arménie, Brüssel 1906) rührt von Fr. und Eugen Cumont her, von denen jener die archäologischen Ergebnisse darstellt, während dieser, Professor an der Kriegsakademie in Brüssel, die geographischen Aufnahmen gemacht hat. Religionsgeschichtlich wichtig sind die Erörterungen über die zwei Kultstätten des Zeus *Στράτιος* bei Amasia (145 f., 171 ff.), über die Nymphengrotte ebendort (171), über die Kulte von Sebastopolis (202), über den trapezuntischen Kult des Serapis und Hermes und ein in den Felsen gehauenes Mithraion, das zu einer Kapelle der Panagia Theoskepastos umgewandelt worden ist (367 ff.). An den kalkhaltigen Quellen bei Tschermik findet ein Jahrmarkt statt, den Fr. Cumont 283 als unmittelbare Fortsetzung von einer der oft mit Märkten verbundenen *πανηγύρεις* betrachtet. —

Lydien. Eine große Anzahl neuer oder revidierter Inschriften teilen auf Grund einer 1906 angestellten Reise Jos. Keil und A. v. Premerstein, Denkschr. WAW LIII, 1910_{II}, LIV, 1911_{II} mit. Neben vielem anderen, was an verschiedenen Stellen dieses Berichtes hervorzuheben ist, sind für die Religionsgeschichte wichtig die Inschriften aus Philadelphia (1910, S. 24 ff.), die zwar fast nur bekannte Gottheiten wie (Artemis oder Meter) *Ἀναεῖτις*, Meter *Φιλεΐς*, *Z. Ταρσυηνός*, *Θεὸς Ὕψιστος*, den mit Mysterien verehrten Dionysos *Καθηγεμών*, Men *Τιάμου* nennen, aber doch wegen des

Zusammentreffens dieser Gottheiten und wegen der Mitteilung einiger Einzelheiten ihres Kultus Aufmerksamkeit verdienen, ferner eine Inschrift aus Gjölde, 143/4 n. Chr., in der Meter und Men *Λόρος κώμην βασιλείοντες* (1911, S. 103, no. 204) genannt werden, und eine ähnliche Inschrift aus Kawakly (1911, S. 105), in der *Μέγας Μὴν Πετραείτης* [*τὴν κώμην? βα*]*σιλεύων κ*(*αὶ*) *Μ*[*εγάλη θεῶν*] *Μήτηρ Ταζ*[*ηνή*...] erscheint. Die Herausgeber finden wohl mit Recht in dem Königtum der Gottheiten Reste alter Theokratien. — Am wichtigsten sind unter den lydischen Kulten natürlich die von *Sardes*. Hier haben die Amerikaner Ausgrabungen veranstaltet, über die W. H. Buckler und Dav. M. Robinson, Amer. Journ. Arch. XVI, 1912, 11 ff., XVII, 1913, 29 ff. und 353 ff., XVIII, 1914, 1 ff. berichten; vgl. auch H. C. Butler ebd. XVII, 1913, 471 ff.; Dawkins, *Journ. Hell. Stud.* 1910, 361; Arch. Anz. 1911, 152 und Karo, Arch. f. Religionswiss. XVI, 1913, 283. Die Ausgrabungen galten begreiflicherweise besonders dem Artemision; hier wurden z. B. zahlreiche Ehreninschriften für Priesterinnen gefunden (Am. Journ. Arch. XVII 353 ff.; vgl. 368 ff.), die u. a. einen neuen Titel einer solchen, *καύεις*, ergeben. — Nach G. Radet, Cybébé, Étude sur les transfigurations plastiques d'un type divin (Bibl. Univ. du midi XIII) und den Nachträgen in den Rev. ét. anc. XIII, 1911, 75 ff. hieß die Göttin von Sardes lydisch Kybebe, die Perser nannten sie Anâhita, die Griechen und zwar schon Xenoph. *ἀναβ.* I 6, 7 anfangs Artemis, in der Zeit der Antonine und Severe Kore. — Dagegen bestreiten Buckler und Robinson a. a. O. XVII 368, daß die „Artemis" von Sardes in Anâhita aufging; die Göttin blieb nach ihnen rein lydisch.

Über die *phrygischen* Kulte und ihre Bedeutung für die griechisch-römische Welt handelt Eisele, Neue Jahrbb. XXIII, 1909, 620 ff., über die Spuren der ältesten phrygischen Kulte Brandenburg, Rev. hist. rel. LIX, 1909[1], 1 ff. — Im Gebiet von *Antiocheia* an der Grenze Pisidiens, zu dem es oft gerechnet wird, lagen zwei Heiligtümer des Men (vgl. Str. XII 3, 31, S. 557): das ursprüngliche bei Saghir, 6 Stunden nordnordöstlich von der späteren Stadt, das jüngere, von jenem abgezweigt, näher dieser, ungefähr 400 m oberhalb von ihr, s. Ramsay, Ann. Br. Sch. of Ath. XVIII, 1911/2, 37 ff. Die Inschriften (Ramsay, Stud. in the Art of the Eastern Rom. Provinces 305 ff., Journ. Hell. Stud. XXXII, 1912, 151 ff., Ann. Brit. Sch. of Ath. XVIII, 1911/2, 61 ff.) zeigen, daß der Kult phrygisches Ritual hatte. Auch bei dem städtischen Heiligtum sind Ausgrabungen veranstaltet; das Heiligtum des Gottes, neben dem eine

hier gewöhnlich Demeter, aber auch Artemis (Ramsay, Ann. XVIII 55 ff.) oder sogar Selene genannte Göttin, ursprünglich wohl Kybele steht, ist ein hellenistischer oder (wahrscheinlicher) römischer Bau; die älteste datierbare Inschrift stammt aus der Zeit des Claudius, die meisten Inschriften sind aber unter Maximian I. und Maximin gesetzt. Vgl. Anderson, Festivals of Men Askaenos in the Roman colonia at Antioch of Pisidia, Journ. Rom. St. III, 1913, 267 ff. Aus den Ruinen glaubt Ramsay, Journ. Hell. Stud. a. a. O. auf den Inhalt der Mysterien, die er mit den Klarischen ⟨*s. o. S. 387*⟩ vergleicht, schließen zu dürfen. Vgl. über den Menkult von Antiocheia Miß Hardie ebd. 111 ff., Hasluck ebd. 390, Calder, Journ. Rom. Stud. II, 1912, 79 ff. — Die Flutsage, die Sage von Anchuros, den Kult des Marsyas und das Grab des Aineias (Fest 269ª, 4, wo für Nolon zu schreiben sei Noricon, vgl. Plut. *ποτ.* X 2; Dion. *περ.* 321) in *Apameia Kibotos* bringt A. Reinach, Klio XIV, 1914, 321 ff. durch kühne Kombinationen, die bisweilen richtige Quellenabschätzung vermissen lassen, miteinander in Verbindung. — Die wichtigsten Ergebnisse seiner Untersuchungen über *Hierapolis* faßt Leo Weber in dem populären Buch „Im Banne Homers" zusammen, dessen Kapitel „Am Heiligtum der Kybele, Geschichte und Kulte einer Provinzialstadt Kleinasiens aus nachchristlicher Zeit" als Sonderabdruck erschienen ist; vgl. Philol. LXIX, 1910, 178 ff. Als von Eumenes hier spätestens 190 v. Chr. die Grenzfestung angelegt wurde, traten die ursprünglich an dem Erdspalt verehrte Kybele (vgl. Küster, RV u. V XIII 2, S. 91) und Lairbenos hinter dem pergamenischen Apollon zurück, aber in der späteren Kaiserzeit, in der Hierapolis seine höchste Blüte erreichte, wurde das barbarische Element wieder mächtiger, der Kult der großen Göttermutter drang wieder durch und behauptete sich bis in das 6. Jh. n. Chr. — Eine Aufzählung der auf den Münzen von Hierapolis vorkommenden Gottheiten gibt Weber, Num. Chron. 1913, S. 1 ff. Vgl. *Χάριτες*, Fr. Leo zum 60. Geburtstag dargebracht, Berlin 1911, S. 466 ff. An letzterer Stelle wird zuerst über die Neokorie gehandelt, die Hierapolis unter Caracalla erhielt. Die Stadt hatte zwei Tempel für den Kaiserkult, der eine galt, wie aus dem Festnamen des Agons *Ἄκτια* gefolgert wird, dem Augustus und seinem Haus, der andere, der Neokorie dienend, dem jeweiligen Kaiser. Darauf (480 ff.) werden die Apollontypen besprochen. — Über *Nysa* berichtet W. v. Diest, Nysa ad Maeandrum nach Forschungen und Aufnahmen in den Jahren 1907 und 1909 unter Mitwirkung von Coler, Graefinghoff, Hiller v. Gaertringen, Pringsheim, Regling im 10. Ergänzungsheft

des Arch. Jahrbuchs 1913. — Eine merkwürdige Mischung von Monotheismus und Heidentum, von der sich in Kleinasien auch sonst Spuren finden, verrät eine in den Denkschr. WAW LIV, 1911$_{II}$, S. 110, no. 211 herausgegebene Inschrift von *Saitta* in den Worten *εἷς θεὸς ἐν οὐρανοῖς μέγας, Μὴν Οὐράνιος*. — Ein eigenartiges Relief aus Kula in der *Κατακεκαυμένη* das den Reitergott darstellt, veröffentlicht E. Rémy, Musée Belge XI, 1907. 133—142; es trägt die Widmung *Ἀπόλλωνι Ταρσίῳ καὶ Μητρὶ Ταρσηνῇ*. Der Herausgeber setzt jenen dem tarsischen Apollon, diese der Ateh (Atergatis) von Tarsos gleich, obwohl beide ihre ursprüngliche Gestalt aufgegeben und phrygische angenommen haben. —

In *Galatia* hat Pessinus nach R. Eisler, Philol. LXVIII, 1909, 125 den Namen von *πεσσός*, dem heiligen Stein der Kybele empfangen.

Über mehrere Kulte *Kilikiens*, namentlich die von Olba und Tarsos, handelt auch mit Rücksicht auf ihr Verhältnis zu chetitischen und semitischen Frazer, Adonis Attis Osiris (Golden Bough IV[3]) I 142 ff., über andere (Zeus *Ὀλύβριος*, Artemis *Περασία* usw. und über die kilikische Gigantensage v. Domaszewski, Numism. Zeitschr. XLIV, 1911, 1 ff. Die wohlerhaltene Ruine des Zeustempels von Olba, die Bent entdeckt und 1890 beschrieben hat, schilderte E. Herzfeld am 9. März 1909 in der Berliner Arch. Gesellsch. (vgl. Berl. Phil. Wochenschr. XXIX, 1909, 1291 ff.). Die Anlage rührt von Seleukos Nikator her, eine teilweise Erneuerung fand zwischen 60 u. 50 v. Chr. statt, in christlicher Zeit wurde in den Tempel, einen der schönsten Kilikiens, eine christliche Basilika hineingebaut. Von diesem Tempel aus herrschte in hellenistischer Zeit mehrere Jahrhunderte lang ein Priesteradel, der sich auf die beiden Telamonier der Ilias, Aias und Teukros, zurückführte und sich meist nach einem von diesen nannte, aber in Wahrheit, wie auch Herzfeld annimmt, barbarische, vielleicht bis auf die chetitische Zeit hinaufreichende Namen, die als Bestandteil anderer kilikischer Namen vorkommenden Bezeichnungen Tarku (Troko) und Ian trug. — Diese Familie erscheint auch unter den etwa 10 Geschlechtern, aus denen nach der von Bent aufgefundenen Liste die Priester an der Korykischen „Grotte" (besser dem Korykischen „Kessel") hervorgingen. Über diesen Kult handelt Frazer, a. a. O. 152 ff. Daß der Typhonkampf hier lokalisiert wurde, ist seiner Ansicht nach nur eine Folge der fossilen Knochen, die in der Schlucht entdeckt wurden; der Gott, der hier verehrt wurde und der ausdrücklich dem Zeus von Olba gleichgesetzt wird, war nach Frazer ein Dämon des in der Feuchtigkeit vermuteten

Fruchtbarkeitsprinzipes, verwandt dem Adonis, dem Sandan und Ba'al Tars von Tarsos (160 f.). — Über die Kulte von *Tarsos* vgl. Hans Böhlig, Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der Paulinischen Schriften (Forsch. zur Rel. und Liter. des A und NT n. F. II, Göttingen 1913) S. 8—107. Dem Theologen kam hauptsächlich darauf an, die Anregungen darzustellen, die Paulus aus dem Geistesleben seiner Vaterstadt schöpfen konnte, aber was ihm wirklich von dorther, nicht aus der allgemeinen Richtung der griechischen und besonders der kleinasiatischen Kultur zufloß, läßt sich meist nur vermutungsweise feststellen, und so bleibt der Hauptertrag der Schrift die Schilderung des religiösen Lebens der Heiden und der Juden in Tarsos; freilich tritt es oft zutage, daß der Vf. sich aus äußerem Anlaß an einen ihm eigentlich ferner liegenden Stoff gewagt hat.

Auf *Cypern* ist noch immer die Lage des Aphroditeheiligtums von *Golgoi* strittig; vgl. über die Frage Menardos, *Ἀθηνᾶ* XXII, 1910, 417. — *Tremithus* war nach demselben (419) eine Kultstätte des Apollon und der Aphrodite, die nach einer kühnen, aber wahrscheinlich richtigen Vermutung zu Ptolem. Heph. 198, 11 in Westerm. Mythogr. Gr. in dem dortigen Apollonheiligtum den Adonis fand ⟨*s. o. S. 127*⟩. Die bei Ptol. Heph. überlieferte Stadt Argos hat es nach Menardos nicht gegeben; es ist zu lesen *ἐν ἄρσει* (kypr. = *ἄλσει*).

Der semitische Orient.

Außerordentlich wichtig auch für die Religionsgeschichte sind die von der katholischen St. Josefs-Universität in Beirut herausgegebenen Mélanges de faculté orientale, die seit 1906 unter Mitwirkung besonders von Jalabert und Ronzevalle erscheinen. Von den hier veröffentlichten Inschriften sind mehrmals Sonderausgaben veranstaltet. Vieles Neue bieten namentlich für die Zeit des absterbenden Heidentums die Publications of an American Archaeologic. Expedition to Syria in 1899—1900, besonders deren dritter Teil, die von W. Kelly-Prentice herausgegebenen Greek and Latin Inscriptions (New York 1908), und die Publications of the Princeton University. Archaeological Expedition to Syria in 1904—1905, besonders der Band mit den von E. Littmann veröffentlichten südsyrischen und den von W. Kelly-Prentice herausgegebenen nordsyrischen Inschriften. Für die antike Religion kommt besonders Div. III *A* 4 mit den Inschriften von Bosra in Betracht. — Über die Tempel der wichtigsten Götter Phöniziens

spricht im Anschluß an Münzen G. F. Hill, Journ. Hell. Stud. XXXI, 1911, 56 ff.; vgl. Brit. Acad. 1911/12, S. 411 ff. In einem früheren Aufsatz Church Quarterly Rev. 1908, 118 ff. hatte er bereits nachzuweisen versucht, daß Baʿal und seine Kultgenossin Astarte in doppelter Auffassung, als himmlische und als Seegottheiten erscheinen. — Was die einzelnen Kultstätten anbetrifft, so wird in einer Inschrift von *Beer šeba* eine Statue des Uranos, das ist wohl בעלשמם oder Dhu 'l S̀arra, erwähnt, Amer. Journ. Arch. XIV, 1910, 68. — Auf Weihungen von Deir el Qalʿa bei *Berytos* wird neben I(uppiter) O(ptimus) M(aximus) Balmarcodes bisweilen eine Göttin genannt, die häufig Iuno, einmal (58) Regina heißt, Jalabert, Mél. de la fac. or. I 1906, 181 ff. — Die Ausgleichung des Adonis von *Byblos* mit Osiris geht nach Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. I^2_{II}, S. 394 bis in das mittlere Reich zurück und ist, wie aus Darstellungen des Erikabaumes mit dem Sarg früh von den Ägyptern selbst anerkannt worden. — Über die Geschichte und „die politische Bedeutung der Religion von *Emesa*“ handelt v. Domaszewski, Arch. f. Religionswiss. XI, 1908, 223 ff. = Abhandl. zur römischen Religion 197 ff. Es sollen zwei weibliche Gottheiten ausgeglichen sein: die syrische Mondgöttin *Οὐρανία*, *Ἀστροάρχη* (Herodian. V 6, 4) und die jungfräuliche *Μήτηρ θεῶν* oder Athena der arabischen Eroberer. Elagabal hat nach v. Domaszewski Astarte der Iuno Caelestis, Athena dem Palladion des Vestatempels gleichgesetzt und sich mit ihr vermählt. Severus schloß die Ehe mit Iulia Domna, weil sie ihm bei der überragenden Stellung der Religion von Emesa im Osten Syriens eine Bürgschaft für das Gelingen seiner hochgespannten Bestrebungen zu bieten schien. In Rom wurden für den Sonnengott Elagabal zwei Tempel geschaffen, einer am alten Mundus der palatinischen Stadt, im Bezirke des kaiserlichen Palastes, ein zweiter in einer Vorstadt (Herod. a. a. O. § 6). — Die Ergebnisse der deutschen Ausgrabungen in *Heliopolis* 1900—1904 sind zwar schon am Schluß der vorigen Berichtsperiode bekannt gegeben worden, haben aber auch noch in der jetzigen nachgewirkt. Obwohl der Artikel Heliopolis der Realenzyklopädie schon bei seinem Erscheinen dem Stande der Wissenschaft nicht mehr entsprach, braucht auf die den Lokalkult betreffenden Fragen hier nicht eingegangen zu werden, da Winnefelds Aufsatz „Zur Geschichte des syrischen Heliopolis“, Rh. Mus. IL, 1913, 139 ff. dafür Ersatz bietet. Nur auf einige von diesem und auch von Dussaud in dem Artikel Heliopolitanus der Realenzyklopädie weniger berücksichtigte Punkte sei hier hin-

gewiesen. Nachdem der Typus des Zeus von Heliopolis schon vor mehr als einem Menschenalter festgestellt war und die vorige Berichtsperiode die Erkenntnis gebracht hatte, daß in den beiden Hauptgottheiten von Heliopolis das alte syrische Götterpaar fortlebe, das gewöhnlich Hadad und Atargatis genannt wurde, richtete sich in den diesmal zu besprechenden Untersuchungen die Aufmerksamkeit auch auf die Nebengottheiten, insbesondere auf den jugendlichen Gott, der in römischer Zeit als Mercurius mit Iuppiter Optimus Maximus und Venus eine Dreiheit bildet. Eine Sammlung der auf sie bezüglichen Inschriften bietet Jalabert, Comptes rendus AIBL, 1906, 97 ff., Mél. fac. or. I, 1906, 175 (darunter 176 eine Inschrift aus Zellhausen in Hessen), II, 1907, 280 ff. In den beiden Aufsätzen der Mélanges I 180, II 283 wird es als möglich bezeichnet, daß ursprünglich in Heliopolis nur das Paar Iuppiter und Venus verehrt und daß Mercurius erst von Römern dorthin verpflanzt wurde. Dagegen meint Ronzevalle, Mél. I, 1906, 229, daß Hermes in der Trias von Heliopolis an die Stelle eines Knaben getreten sei, der ursprünglich neben Hadad und Atergatis stand. Er glaubt aber, diese Ansicht mit der Jalaberts vereinigen zu können, da es sich wohl nur um eine Zeitfrage handele. Die diesem Zugeständnis zugrunde liegende Voraussetzung, daß der Kult von Heliopolis im Laufe der Zeit große Umwandelungen durchgemacht hat, ist gewiß richtig; und es versteht sich von selbst, daß die Bezeichnung des jugendlichen Partners der beiden Hauptgottheiten als Mercur neue Vorstellungen in den Kult einführte; allein im ganzen ist doch der Mercur von Heliopolis nicht minder als syrischer Gott anzusprechen wie der Iuppiter Optimus Maximus und die neben ihm stehende Venus; nur so viel ist einzuräumen, daß er vielleicht in assyrischer oder persischer (schwerlich in hellenistischer) Zeit zu den beiden andern Göttern hinzugetreten ist, und daß die Versuche, ihn einem bestimmten syrischen Gott, etwa dem Seimios, gleichzusetzen oder diese Dreiheit von Emesa als in den drei für die Ennaeteris wichtigen Gestirnen, Sonne, Mond und Planet Venus ⟨*o. S. 275*⟩ verehrt zu erweisen, bisher zu einem sicheren Ergebnis nicht geführt haben. — In *Kanatha* ist ein Tempel des Helios (?) aus dem 2. Jh. n. Chr. ausgegraben worden; s. Clarence Ward, Amer. Journ. Arch. XI, 1907, 387 ff. — Chapot, *Seleucia* de Piérie, Mém. soc. antiqu. de France VII vi, 1906, 149 ff. spricht auch über die Kulte dieser Hafenstadt von Antiocheia. Bezeugt sind (S. 221) Zeus Ὀλύμπιος und Κορυφαῖος, Apollon von Daphne, die Σωτῆρες, d. h. die verstorbenen Könige,

der lebende König, (222) Zeus *Κεραίνιος* und *Κάσιος*. — In G. Dalmanns Werk *Petra* und seine Felsheiligtümer, Leipzig 1908 handeln S. 49 ff. über die Religion der Nabatäer.

Ägypten.

Den hellenistischen Kulten des Nillandes widmen fast alle ägyptologischen Zeitschriften einen Teil ihres Raumes, auch das Archiv für Papyrusforschung enthält Aufsätze über die Religion Ägyptens unter griechischer Herrschaft. Allein die meisten dieser und auch ähnlicher einzeln erschienener Untersuchungen fassen entweder den Kult einzelner Gottheiten ohne Rücksicht auf eine bestimmte Kultstätte ins Auge oder befassen sich mehr mit der Religionsgeschichte, sind also ebenfalls an dieser Stelle nicht zu besprechen. Walter Ottos Buch, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten, ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus, von dem der zweite Band Leipzig und Berlin 1908 erschienen ist, bietet für die Priesterordnung, die Verwaltung der Tempelgüter, die soziale Stellung der Priesterschaft und das Verhältnis von Kirche und Staat mehr als für die Religion, für die nur zahlreiche einzelne besonders zu erwähnende Bemerkungen in Betracht kommen. Hier sind nur wenige Arbeiten zu nennen. Perdrizets Aufsatz Le fragment de Satyros sur les dèmes *Alexandr*. (Bull. soc. arch. d'Alex. n. s. III, 1910, 53 ff.) wird durch die Demennamen mehrfach auch auf den Kultus, insbesondere den des Dionysos geführt. — Daß in *Eleusis*, dem Vorort von Alexandreia, Mysterien gefeiert wurden, bestreitet Otto, Priester u. Tempel II 265, 1; nur einen Kult der mit Isis ausgeglichenen Demeter gesteht er zu. Hier scheint mir ein richtiger Gedanke überspannt. Von einer förmlichen Nachbildung der eleusinischen Geheimweihen kann allerdings nicht die Rede sein, denn der von diesen erhoffte Segen haftete an der Scholle; das schließt aber nicht aus, daß auch im ägyptischen Eleusis Mysterien gefeiert und daß diese wie allerorten in der Welt des Hellenismus bis zu einem gewissen Grade den attischen angeähnelt wurden. — Über den Tempel des Zeus *Κάσιος* am Sirbonischen See s. Clédat, Compt. rend. AIBL, 1909, 764 ff., der ihn bei Mahemdiah am Westende des Sees ansetzt. — Die Kulte von *Ptolemais* bespricht ausführlich Gerhard Plaumann, Ptolemais in Oberägypten, Ein Beitrag zur Geschichte des Hellenismus in Ägypten (Leipz. hist. Abhandl. XVIII) 1910, S. 39 ff. Die Stadt und ihre Kulte waren rein griechisch; Isis hat (S. 35, 58) zwar einen Tempel, aber außerhalb der Stadtmauer. —

Einen (kleinasiatischen?) Kultverein eines, wie es scheint, nichtgriechischen Apollon in Hermupolis magna bespricht auf Grund eines Papyrus in Gießen P. M. Meyer, Klio VIII, 1908, 427 ff.

Kyrene.

Zielinskis Vermutungen über einen Zusammenhang der kyrenäischen Kulte mit der hermetischen Literatur sind o. ⟨*S. 322*⟩ erwähnt. — Gercke, Herm. XLI, 1906, 447 will nachweisen, daß in der afrikanischen Ansiedlung wie auch in Thera, von wo aus sie gegründet sein soll, vor den Spartanern aiolische Myrmidonen saßen, die von den nachdrängenden Doriern nach Tainaron vertrieben seien. Hier soll Euphamos zum Poseidonkult, aber auch als Totengott zum Hadeseingang gehört und hier ursprünglich die Sage von der Überreichung der Erdscholle gespielt haben. Von dort aus sollen sie im 4. Glied, wie auch nach der Meinung Gerckes die Ehoie gedichtet hat, nach Kyrene ausgewandert sein, wo sie unter Euphamiden ansässig wurden, bis die spartanischen Battiaden sich der Stadt bemächtigten und die Überlieferung umgestalteten. Mit diesen Konstruktionen wird der mythischen Überlieferung ein unmittelbarer Geschichtswert beigelegt, den sie m. E. nicht besitzt. Vor dieser Überschätzung der Stammwanderungssage sollte schon deren Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit abhalten, die es gestattet, sie mit sehr verschiedenen einzelnen Angaben zusammenzustellen und daher zu andersartigen und sogar entgegengesetzten, in Wahrheit ebenfalls zweifelhaften Schlüssen zu verwerten. Das zeigt in diesem Fall die scharfsinnige Untersuchung von L. Malten, Kyrene, Sagengeschichtliche und historische Untersuchungen (Philol. Unters. XX), Berlin 1911. Malten gibt zwar auch thessalische Elemente in der kyrenaiischen Sage zu: er glaubt, daß Einwanderer aus dem südlichen Thessalien den Guneus, Prothoos, Ladon, Triton, Euphemos, Eurypylos und Aristaios nach der südlichen Peloponnes überbracht hatten und daß diese mit den dort heimischen Sagen von Pasiphae, Atlas und Poseidon nach Libyen übernommen wurden, als um 1000 v. Chr., von Tainaron aus sich Ansiedler dorthin begaben. Allein die Ausgestaltung der Beziehungen zwischen Kyrene und Thessalien, die Verlegung des Löwenkampfes der Ortseponyme, in dem der Kampf der griechischen Ansiedler gegen die Löwen der libyschen Wüste projiziert war, nach Thessalien und die Umänderung der Stammtafel, durch die der thessalisch-keische Hirtengott ein Sohn des Apollon und der Kyrene wurde, sollen das Werk des Dichters der Kyreneehoie sein, der um die Wende des 7./6. Jhs. den

Sagenstoff in delphischem Interesse umgestaltete. Auf dem Antenoridenhügel, unterhalb des Hochplateaus wohnten die Peloponnesier, die vom Tainaron ausgefahren waren, unter Führern, die sich von Euphemos, einem von den thessalischen Zuwanderern mitgebrachten, mit dem ebenfalls thessalischen Eurypylos und mit Poseidon alternierenden Gott herleiteten, nach Malten mehrere Jahrhunderte lang, bis sich um 631 theraiische Dorier, die unter Aristoteles infolge einer Hungersnot auswanderten, auf dem obersten Rande des Hochplateaus, und zwar auf der westlichen der dort erhebenden Kuppen, niederließen. An ihrem Fuß entspringt eine Quelle, von den Libyern Kyra genannt, nach der die Dorier, die sich bald zu Herren auch der älteren griechischen Niederlassung machten, ihre Stadt und deren Heroine Kyrana nannten. Anfangs nannten sich Aristoteles und seine Nachkommen, die sich mit Benutzung des einheimischen Wortes für König von Battos herleiteten, Abkömmlinge des Odysseus, bald aber knüpften sie, um ihre Legitimität zu beglaubigen, ihren Stammbaum an Euphamos, ließen diesen aber nicht mehr unmittelbar von Tainaron kommen, sondern leiteten sich von theraiischen Euphamiden her, die auf den Sohn des Euphamos und einer Lemnierin zurückgehen sollten. Diese Theraier verehrten als Hauptgott den Karneios, ihm bauten sie auf einer Terrasse, die sie am Kyraquell aufschütteten, ein Heiligtum, und ihn machten sie zum Gemahl der Kyrana. Von Sparta ist diese theraiische Besiedelung unabhängig, dies gewann erst im 6. Jh. Einfluß auf Thera, als die auch in Kyrene sich findenden Aigeiden nach der Insel auswanderten. Malten glaubt, die von ihm erschlossenen Wanderungen und Ansiedlungen durch Mischformen in der Mundart von Kyrene bestätigen zu können; er folgt darin einer m. E. irreleitenden Richtung der neueren griechischen Dialektforschung, die mit Benutzung der aus erdichteten Stammbäumen erwachsenen, historisch wertlosen Stammwanderungssagen eine Ordnung in die Mundarten bringen will, die in Griechenland so wenig als sonst wo erwartet werden kann, weil alle dialektischen Erscheinungen aus sich überschneidenden Kreisen bestehen; er vermehrt aber die Fehler dieser Methode, indem er orthographische Eigenheiten gleich als mundartliche auffaßt, und auch dadurch, daß er (vgl. S. 69 f.) mit den neueren Ergebnissen der griechischen Etymologie nicht vollständig vertraut ist. Von diesem Teil seiner Beweisführung kann also hier, entsprechend dem Zweck dieses Berichtes, abgesehen werden, ohne daß damit das Gewicht der von ihm vorgebrachten Gründe vermindert wird. Aber auch seine Sagenkritik, an die sich

großenteils A. Ferrabino, Atti Acc. Torino XLVII, 1911/2, 505 ff., IL, 1913/4, 1063 ff., Kalypso (Piccola bibl. di scienze moderne no. 234), Turin 1914, 207 ff., 421 ff. anschließt, ist anfechtbar. Zwar ist die auch schon früher aufgestellte Vermutung nicht unwahrscheinlich, daß in den kyrenaiischen Mythen und Kulten echt Libysches mit den Bestandteilen verbunden sei, die aus verschiedenen griechischen Gemeinden stammten; aber Maltens Abgrenzung dieser Elemente überzeugt nicht immer. Wenn erst die Theraier die Stadt nach dem Quell Kyra benannten, wie selbst der gegen Maltens mythologische Kombinationen sonst mißtrauische Costanzi, Auson. VI, 1912, 27 ff. annimmt, so müssen die anderen griechischen Heroinen dieses Namens als nur zufällig übereinstimmend erklärt oder beseitigt werden, wie dies Malten wirklich schon früher versucht hat und jetzt S. 63 durchführen will, indem er für Kyrene bei Apollod. II 96, Tz. Lykophr. 499 und Intp. Serv. Aen. III 552, wo M. Mayer, Apul. 388 [Cer]cyra vermutet hatte, Pyrene, bei Hyg. f. 14, S. 41, 19 B. aber auf Grund sehr verwickelter Schlußfolgerungen Corone einsetzt. Bei dem Zustand des Textes ist mit dem Zeugnis Hygins nichts anzufangen, von den übrigen Änderungen ist nur die schon von Hoefer empfohlene bei Tzetzes wahrscheinlich; sicher ist auch sie nicht, weil ebenso wie aus der Kyknossage auch aus dem Mythos von Diomedes ein Name in die verwandte Lykaongeschichte eindringen konnte, so daß nicht ein Abschreibefehler vorliegen würde, sondern eine vielleicht alte Sagenvermischung. Die Änderung bei Apollod., an die ebenfalls Hoefer gedacht hat, ist willkürlich; weil Eurip. Ἄλκ. 501 ff. die Söhne zusammen nennt, brauchen die Mütter nicht gleichgesetzt zu werden. Ihrem Ursprung nach haben Lykaon und Diomedes nichts miteinander zu tun. Es ist auch schwerlich ein Zufall, daß die drei Namen Euphemos, Aristaios und Kyrene der libyschen Stadt mit der Küste von Abdera und Maroneia gemeinsam sind. Aus ähnlichem Grund ist auch die Änderung bei Intp. Serv. Aen. III 552 unwahrscheinlich. In Kroton, wohin der dort genannte Sohn Kyrenes Lacinius gehört, haben wir Aristaios als Personennamen (Iambl. v. Pyth. 36 S. 265), den sein Träger einem mythischen Krotoniaten zu Ehre empfangen zu haben scheint, da in derselben Stadt auch der Name des mit dem Aristaios eng im Mythos verbundene Orpheus auftritt. Ein Zufall wird bei diesem gruppenartigen Zusammenstehen mythischer und epichorischer Namen freilich nur dann ganz ausgeschlossen, wenn es geschichtlich erklärt werden kann. Aber dies ist der Fall. Engere Beziehungen

verbinden Kyrene mit Troizen, wo Aigeus, der gleichnamig dem Ahnherrn der Aigeiden, ferner die mit Poseidon gepaarte Athena, endlich der nach Iuba FHG III 472, 23 in Libyen landende Diomedes zu Hause sind. Auch Aristaios und Orpheus gehören in diesen Kreis: jener begegnet in Keos, dieser bei der kikonischen, d. h. vorchiischen Bevölkerung von Maroneia. Eben diese leitete sich aber über Keos von Troizen ab; das sagt Il. *B* 845 f., wo der Kikonenkönig Euphemos *υἱὸς Τροιζήνοιο, διοτρεφέος Κεάδοιο* heißt. Dadurch wird zugleich ein Zufall bei dem Zusammentreffen des Aristaios und Euphemos in Thrakien fast ausgeschlossen, denn beide Namen haben einst in verdunkelten, aber noch erkennbaren Beziehungen zu Orpheus gestanden, mit dem zusammen Euphemos auch in Kyrene und am Tainaron erscheint, und in dessen Genealogie er festsitzt. Auf dem Helikon, dessen Mythen überhaupt den troizenischen nahe stehen, begegnet eine Musenamme Eupheme; die Vermutung ist schwer abzuweisen, daß der auch auf dem boiotischen Berg lokalisierte Orpheus einst durch den Hadeseingang auf dem troizenischen Markt in die Unterwelt hinabstieg und daß er in den Legenden des angrenzenden (Paus. II 31, 3) Heiligtums der Musai *Ἀρδαλίδες* vorkam. Daß ein berühmtes Kikonengeschlecht sich aus Troizen ableitete, bestätigt der Name des Kikonenpriesters Euanthes (Od. *ι* 197), der an die troizenischen Antheaden anknüpft. Direkt oder mittelbar stammte also aus Troizen auch der thrakische Diomedes. Durch troizenische Ansiedler sind alle diese Namen auch nach Sybaris und, als diese Stadt zerstört war, von dort oder vielleicht auch gleich von Troizen aus nach Kroton und Thurioi, die Erben von Sybaris' Kulten und Mythen, gelangt. In Kroton findet sich der berühmte Musenkult, zu dem auch die aus den krotoniatischen Orphikern erschlossene Sage von Orpheus und die nach einem Personennamen vermutete von Aristaios gehören; in Thurioi erzählte man auch von dem troizenischen Diomedes. Wenn also von dieser Namengruppe, die teilweise in verschollenen Mythen verkuppelt gewesen sein muß, erhebliche Reste in Troizen, auf Keos, in Thrakien, am Helikon, in Unteritalien und in Kyrene erscheinen, so ist ein Spiel des Zufalls so gut wie völlig ausgeschlossen; und es fragt sich nur, ob die Mythen und die ihnen zugrunde liegenden Kulte zusammen mit ihren Trägern gewandert oder unabhängig von Stammwanderungen und Kolonialpolitik sind. Troizen muß im 8. Jh. viele Pflanzstädte ausgesendet haben, und für Keos sowie für die thrakischen und unteritalischen Orte, an denen diese Namengruppen sich finden, darf unbedenklich Verbreitung durch Ansiede-

lungen angenommen werden. Schwieriger ist das Urteil über die Orte des Mutterlandes, an denen sich Reste dieser Komplexe finden. Ihre Zahl vergrößert sich, wenn auch solche Stätten in Betracht gezogen werden, welche in Kyrene nicht bezeugte Namen mit Troizen gemeinsam haben, z. B. Anthedon: die Möglichkeit, daß die mit Troizen sich im Kult und Mythos eng berührenden Heiligtümer des Mutterlandes nach troizenischem Vorbild eingerichtet und daß die Legenden dieses auf die Nachahmungen übergegangen sind, ist nicht ganz auszuschließen; aber ungleich wahrscheinlicher ist doch, daß die Troizenier sich auf ihren Kolonialfahrten so wichtiger Küstenpunkte wie Anthedons und Tainarons, dessen Eponym Bruder des Kalabros, d. h. des Kalauros, des Eponymen der troizenischen Insel Kalaureia, heißt (Steph. Byz. *Ταίναρος* 598, 7), bemächtigten und daß ihre Ansiedler wie von Keos aus nach Thrakien, so von Anthedon aus auch in das boiotische Binnenland vordrangen und von Tainaron aus Kyrene besetzten. Dann hatte der Spartiatenadel Grund und Recht, als er die letzten Reste der troizenischen Ansiedlung am Tainaron beseitigte, auch deren Kolonie sich anzueignen. Wahrscheinlich geschah dies am Anfang des 6. Jhs., und zwar wird sich Sparta auf seine etwas ältere theraiische Pflanzstadt gestützt haben; daß schon vor der spartanischen Ansiedlung auf Thera von dort Kolonisten nach Libyen gegangen seien, ist wenig wahrscheinlich, das Gründungsjahr 631 ist geschichtlich wertlos. Früh scheint die spartanisch-theraiische Kolonie Beziehungen zu Delphoi gehabt zu haben, das vielleicht wirklich, wie Herod. IV 150 sagt, die Gründung von Kyrene angeregt hat; so kam die libysche Kolonie auch in Beziehung zu den an Delphoi sich anlehnenden thessalischen Fürstentümern. Wahrscheinlich damals wurde mit Benutzung vorhandener Sagen Kyrene auch mythisch mit Thessalien verbunden, wo von Aristaios schon vorher erzählt war. Daß Kyrenes Herkunft aus Thessalien erst in der Ehoie ausgestaltet wurde, vermutet Malten wahrscheinlich mit Recht, auch gehört diese wohl wirklich dem delphischen Kreise an, aber von einer delphischen Religion sollte dabei nicht gesprochen werden, noch weniger von einem Bestreben dieser Religion, den Polytheismus einzuschränken. — Den Korobios der kyrenaiischen Gründungssage hält A. I Reinach Rev. hist. rel. LX, 1909[2], 176 zweifelnd für eine Bezeichnung des Seegottes von Itanos; er vergleicht die Namen von Korope in Thessalien, vom argivischen Koroibos und von Apollon *Κόρυδος*.

Das nordwestliche Afrika.

Zu den bereits bestehenden Sammelstätten für die Berichte über Entdeckungen auf dem Gebiet des französischen Nordafrika kommen jetzt die Notes et documents publiés par la Direction des antiquités et arts de Tunis. Das erste Heft, A. Merlin, Le temple d'Apollon à Bulla Regia, enthält die ausführliche Beschreibung der Funde, über die derselbe Gelehrte bereits in den Comptes rendus AIBL, 1906, 547 ff. berichtet hatte. Aus dem Beiwort deus patrius, das Apollon in der am Eingange der Cella gefundenen Weihinschrift führt, schließt der Direktor der tunesischen Altertümer, daß der Apollon Κιϑαρῳδός, dessen Züge das Tempelbild trägt, an die Stelle des Baʿal getreten sei, der sonst als Saturnus wiedergegeben wird, und daß unter den neben ihm in der Inschrift genannten dei Augusti Ceres-Tanit und Aesculapius-Esmun verstanden werden müssen, deren Statuen im Heiligtum gefunden sind, daß also der Tempel ursprünglich der punischen Götterdreiheit geweiht war. Ein Standbild zeigt die Göttin in der Haltung und mit den Attributen verschiedener Gottheiten; sie ist im Typus der Parthenos dargestellt, trägt aber ein Füllhorn wie sonst Tyche und Flügel wie Nike. Ebenso erscheint Baʿal im Typus verschiedener griechisch-römischer Gottheiten; ein Schleier am Hinterhaupt bezeichnet ihn als Saturn, ein Füllhorn als Bonus Eventus, er trägt eine Mauerkrone. — Von den weiteren Heften der Notes et documents, von denen ich aber nicht alle habe einsehen können, ist für die Religionsgeschichte wichtig das vierte, in dem Merlin, Le sanctuaire de Baʿal et de Tanit près de Siagu (Paris 1910) beschreibt. Der Ort liegt etwa 60 Kilometer von Tunis. Das Heiligtum wurde etwa im Beginn unserer Zeitrechnung erbaut. Gefunden wurden zahlreiche Statuen und Statuetten, auch lateinische und punische Inschriften, unter den letzteren eine längere Konsekrationsinschrift. Es handelt sich bei Siagu um einen Lokalkult; die Weihgeschenke, meist von Terrakotta, rühren von kleinen Leuten her, aber sie sind lehrreich, weil sie in ihrer Gesamtheit deutlicher als die der großen Tempel die karthagische Kultur, wie sie sich in 5./4. Jh. v. Chr. aus syrisch-phoinikischen, ägyptischen und griechischen Elementen gebildet hatte, zeigen und die verschiedenen übereinander gelagerten Kulturschichten unterscheiden lassen. Die wichtigsten Göttertypen sind (S. 51 f.) von Künstlern, die in Karthago lebten, im 5. und 4. Jh. für die einheimischen Götter nach ausländischen Mustern

geschaffen worden. Der Gott heißt in einer Inschrift (S. 22) bloß Ba'al, nicht, wie gewöhnlich Ba'al Hamman, die Göttin Tanit פני־בעל. Über die andern hier verehrten Gottheiten s. S. 35 ff., wo aber das Bestreben, alle mit Weihgaben bedachten Gottheiten auf Ba'al und Tanit zurückzuführen, m. E. übertrieben wird. — Die sehr zahlreichen in anderen periodischen Veröffentlichungen erschienenen Untersuchungen über afrikanische Lokalkulte können hier nicht einzeln aufgeführt werden, da dieser Jahresbericht ohnehin schon so umfangreich ausfällt. Im allgemeinen legen die französischen Forscher besonders darauf Wert, das Verhältnis zwischen den einheimischen und den griechisch-römischen Namen der afrikanischen Gottheiten festzustellen und, wo jene nicht bekannt sind, sie aus diesen zu erschließen, um so ein Bild von der vorrömischen Kultur des Landes zu gewinnen. So bemüht sich Toutain in seinem Werke Les cultes paiens dans l'empire romain, I. Les provinces latines, 1. Les cultes officiels, Les cultes romains et grecoromains, Paris 1907, nachzuweisen, daß Venus, Aesculapius, Cereres und Hercules in Afrika meist karthagischen Ursprungs sind. Ganz im allgemeinen wird dies richtig sein, wie es ja schon vorher auch in Deutschland, z. B. von Richter, De deorum barbarorum interpretatione Romana, Hall. Diss. 1906 ausgesprochen war; zu einer Nachprüfung der Einzelergebnisse würde eine vollständige Kenntnis der Einzelfunde gehören. Allein auch ohne diese läßt sich nach dem, was über die Romanisierung der Religion in anderen Provinzen bekannt ist, die Frage aufwerfen, ob nicht die vorrömischen Bestandteile der neuen Kulte überschätzt sind. Selbst im Orient sind die griechischen Kulte nur mit wenigen einheimischen so verschmolzen, daß deren ursprüngliches Wesen noch erkennbar ist; wie wenig würden wir vollends von der ursprünglichen römischen Religion wissen ohne die Tätigkeit der römischen Altertumsforscher! In den Westprovinzen des Römischen Reiches, wo eine starke nationale Kultur, von einer fast allgewaltigen politischen Macht unterstützt, den einheimischen Gottesdiensten gegenübertrat, war das Schicksal dieser, sobald einmal ein Ausgleich erstrebt wurde, besiegelt. Mit dem Namen Saturnus und Pluto erhielten die barbarischen Götter zugleich viel von dem Wesen dieser griechisch-römischen Gottheiten; und selbst in den kleinen Gemeinden, wo nicht gleich eine starke römische Ansiedlung sich festsetzte, wo also die Aussichten für die Erhaltung des ursprünglichen Kultuscharakters günstiger waren, liegen die Verhältnisse verwickelter, als man annehmen könnte. Das zeigen z. B. die Ausgrabungen in

Thuburnica, über die Carton in den Comptes rend. AIBL, 1907, 880 berichtet. Hier müssen verhältnismäßig viel Griechen gelebt haben, die z. B. auch den Priaposdienst eingeführt haben werden. — Über die ägyptischen Dienste in Nordwestafrika spricht St. Gsell auf dem Archäologenkongreß in Cairo, Rev. hist. rel. LIX, 1909[1], 149 ff. Vielleicht schon im 2. Jahrtausend soll Ammon in echt ägyptischer Form, d. h. als Widder, gekrönt von dem von zwei Uräusschlangen umgebenen Sonnendiscus nach Numidien gebracht sein, sich aber früh, nach Unterbindung des Zusammenhangs mit Ägypten in den punischen Ba'al Hamman verwandelt haben und später dem Saturn angeglichen sein. Die ägyptischen Götter des Hellenismus, Sarapis und sein Kreis, haben nach Gsell in Nordwestafrika weder einen namhaften noch einen eigenartigen Kult genossen.

Der Nordwesten der Balkanhalbinsel.

Während es W. Hohmann, *Ätolien* und die Ätoler bis zum Lamischen Kriege, Hall. Diss. 1908 ablehnt, die mythische Geschichte des Landes in Betracht zu ziehen, da die Angaben der Alten lediglich aus Mythen erschlossen seien, diese aber, wie der Verfasser offenbar meint und z. B. von den Kureten ausdrücklich ausspricht, freie Erfindungen der Dichter seien und auch uns Schlüsse nicht gestatten, beschäftigt sich Reitz, De Aetolorum et *Acarnanum* sacris, Hall. Diss. 1911 ausführlich auch mit den Mythen der von ihm behandelten beiden Länder. Er hält die Kureten, deren Streit mit den Aitolern er für älter als das Meleagroslied der Ilias und erst nachträglich mit der Sage vom Kalydonischen Eber verknüpft betrachtet (14), für ein kretisches Volk, das, wie Archemachos angibt, erst nach Euboia, dann nach Aitolien gezogen sei und in Olenos den Kult des kretischen Zeus eingerichtet habe. Die Übereinstimmung der aitolischen Kulte und Mythen mit elischen werden, wie dies üblich ist, aus Wanderungen der Aitoler nach der Peloponnes erklärt. Die Aufzählung der einzelnen Gottesdienste Aitoliens und Akarnaniens, über dessen mythische Vorgeschichte der Verfasser keine eigenen Vermutungen äußert, erfolgt in derselben Anordnung wie bei den übrigen aus der Hallenser Schule hervorgegangenen Arbeiten über die Kulte einzelner griechischer Landschaften. Die Götter und Heroen bilden das obere, die Kultstätten das untere Einteilungsprinzip. Wenn das Verzeichnis etwas dürftig ausgefallen ist, so liegt das in der Hauptsache daran, daß für beide Landschaften nur spärliche Zeugnisse vorliegen; daraus

erklärt sich auch die verbreitete Ansicht, daß die Bevölkerung beider Landschaften vor der Gründung der korinthischen Pflanzstädte, deren Einfluß auf die Küste beschränkt wird, vor der hellenistischen Zeit halbe Barbaren gewesen seien. Bei dieser Anschauung bleibt die Bedeutung unerklärt, die Aitolien und Akarnanien nicht nur in jungen Sagen, in die sie, wie Vollgraff, Nikander und Ovid, Groningen 1909 meint, Nikanders *Αἰτωλικά* oder andere hellenistische Dichtungen eingeführt haben könnten, sondern auch in unzweifelhaft alten Teilen der griechischen Heldensage, insbesondere in den Mythen des Tydeus- und Meleagroskreises haben. Mehrere dieser Sagenzüge sind diesen westgriechischen Landschaften mit Argos gemeinsam, von wo wahrscheinlich auch Odysseus, der Eponym der argivischen Ollisseidai nach Ithaka kam und Damasippos der Eponym der *φάτρα* der Dmahippides Penelopes Bruder wurde. (Vollgraff, Bull. corr. hell. XXXIII, 1909, 193). Einen Hinweis auf das Alter dieser Sagenübertragungen und Verknüpfungen bietet der Name Pheidon, den in dem neu gefundenen Bruchstück eines hellenistischen Epos (Berl. Klass. Texte V, I, 69 v. 20) der ätolische Verwalter auf dem Landgut des Diomedes führt. Er heißt *Ἀρκεσίδης*, sein Vater also ähnlich wie der Großvater des Odysseus, und gewiß hat der Dichter beide Bezeichnungen der von ihm vielleicht frei erfundenen Person deshalb beigelegt, weil sie in älteren aitolischen Sagen vorkamen, wie dies von einem Namen aus dem Stammbaum des Odysseus auch nicht wundernehmen kann. Selbst wer in dem Thesproterkönig Pheidon (Od. ξ 316; τ 287) nicht gleich eine Erinnerung an den argivischen Tyrannen sehen mag, wird zugeben, daß diese Namen derselben Kultur entstammen, in der dieser seinen Namen empfing, daß also um die Wende des 8./7. Jhs. Argiver in Aitolien, Akarnanien, Südepeiros und den vorgelagerten Inseln saßen, das amphilochische Argos gründeten, Herakles' Vater gegen die Taphier ziehen ließen und, entweder um die Rechtmäßigkeit ihres Besitzes zu erweisen, mythische argivische Fürsten wie Diomedes und Odysseus und den Großvater ihrer Helena aus dem nordwestlichen Griechenland herleiteten oder dort vorgefundene Gestalten in die argivische Sage verflochten. Denn schon vor der argivischen Kolonisation scheinen mittelgriechische Ansiedler, Boioter, Phoker, Euboier in jenen Westländern eine Kultur mit ausgebildeten Sagen geschaffen zu haben; so stammen z. B. die aitolisch-akarnanischen Kureten wahrscheinlich aus Chalkis und sind in den argivischen Stammbaum des Phoroneus erst nachträglich aufgenommen; auch Odysseus kann Ahn eines

Stammes oder Geschlechtes in Argos geworden sein, weil ihn die Argiver auf der von ihnen beherrschten Insel vorgefunden hatten. Jedenfalls haben Aitolien und Akarnanien schon im ältesten griechischen Mythos eine bedeutende Rolle gespielt, und wir kommen um die Annahme nicht herum, daß den Zeiten verhältnismäßiger Barbarei in diesen Gegenden eine Periode hoher griechischer Kultur vorausgegangen ist.

Über Sagen von *Epeiros* handelt Martin P. Nilßon, Studien z. Gesch. des alten Epeiros (Acta Universitatis Lund. VI, I, 1910, S. 17 ff.). Ficks Vermutung, daß Pielos der Eponym von Pieleia sei, und Müllers Kombination, daß die Herakleidin Leonassa in den epeirotischen Stammbaum wegen Pyrrhos' Gemahlin Lanassa eingeführt wurde, werden m. R. gebilligt; man muß dann freilich wohl annehmen, was aber bei dem Tyrannen von Syrakus nicht schwer fällt, daß Lanassas Vater, der Plebejer Agathokles, sich einen Stammbaum hatte machen lassen, in dem er von Herakles abgeleitet wurde. Bedenklicher ist es, wenn Nilßon aus der Einführung des Pielos in den Stammbaum der Molosserkönige (Iustin XVII, 3, †Piales; vgl. Paus. I, 11, 1) folgert, daß die Aiakidensage das Peneiostal hinauf nach Epeiros wanderte; es handelt sich doch nicht um alte Volkssage, sondern um einen künstlichen, freilich früh entstandenen Stammbaum. Nicht m. R. wird ferner von Nilßon die Genealogie, die Eurytos, den Eponym der Eurytanes, und Ambrakia zu Kindern des Melaneus machte, aus der Zugehörigkeit Ambrakias zum aitolischen Bund erklärt; diese Stammtafel konnte jederzeit entstehen, wenn sich sowohl die epeirotischen Dryoper (GGM I, 229 v. 30; Plin n. h. IV, 2) als auch die Eurytanen von den Dryopern am Oeta und dem dortigen Oichalia ableiteten, denn dessen König Eurytos, Sohn des Melaneus, war durch die Sage gegeben. Daß die offizielle Genealogie des molossischen Königshauses auf Pyrrhos' Hofhistoriographen zurückgeht, hat nach Lenschau, Berl. Phil. Wochenschr. XXXII, 1912, 341 Nilßon erwiesen; mir scheinen mindestens die Anfänge dieses Stammbaumes, die Gleichsetzung des Neoptolemos mit Piales oder Pielos und die nach Nilßon GGA 1912, 383 jüngere des Achilleus mit Aspetos, bis in das 5. Jh. hinaufgerückt werden zu müssen. — Während Nilßon, dem sich Lenschau a. a. O. anschließt, die Epeiroten für ein ungriechisches, wenn auch mit Griechen vermischtes Volk hält, will Costanzi, Atti acc. Tor. XLVII, 1911/12, 969 ff. sie aus den Heroennamen Kadmos, Oropos, Aspetos und Pyrrhos, von denen aber der erste und vierte gewiß erst von Griechen eingeführt,

die beiden mittleren wahrscheinlich nicht griechischen Ursprungs sind, und aus dem Namen *Δειπάτυρος*, den nach Hesych. ein Gott bei den Tymphaiern führte, der m. E. aus dem Griechischen (vgl. Zeus *πατήρ*) entlehnt oder übersetzt ist, erweisen. — C. Klotzsch; Epeirotische Geschichte bis zum J. 280 v. Chr., Berlin 1911 handelt nur wenig über die Sagengeschichte. — Über die Spekulationen, die L. Colangelo in seinem Aufsatz Oracolo di Dodona Riv. stor. ant. XI, 1906, 491 ff. über pelasgische und indogermanische Arten der Weissagung anstellt, ist bereits o. ⟨*18*⟩ berichtet.

Über eine figürliche Darstellung der illyrisch-thrakischen Götterdreiheit (Silvanus, Diana, Apollo?) s. Reeb, Festschr. zur Feier des 50jähr. Bestehens des Röm.-German. Zentralmuseums zu Mainz 1907.

Italische Inseln.

A. Mayer faßt seine langjährigen von Oberhummer angeregten und von der Bayrischen Akademie der Wissenschaften unterstützten Untersuchungen über *Malta* zusammen in dem Buch „Die Insel Malta im Altertum", München 1909, in dem er S. 120 ff. die Kulte bespricht.

Auf *Sardinien* sind nach Pais, Rendicont. RAL V_{XVIII}, 1909, 13 ff. die Iolaier und Ilier Vertreter desselben libyschen Namens; für einen altafrikanischen, „sei es punischen, sei es, was näher liegt, libyschen Namen" hält v. Baudissin, Adon. und Esmun S. 290 יל, יאל, יעל, d. i. Iolaos. Unabhängig von der Frage nach der Herkunft des barbarischen Gottes ist natürlich die nach seiner Ausgleichung mit dem griechischen Heros, dem Neffen des Herakles; wahrscheinlich steht die Sage von seiner und der Thespiaden Ankunft in Beziehung zu Perikles' Plänen im tyrrhenischen Meer (Berl. Phil. Wochenschr. XXXI, 1911, 999 ff.). — Viel hat sich in der Berichtsperiode Pettazzoni mit den Sagen und Gottesdiensten von Sardinien beschäftigt. In einem Aufsatz Rendicont. RAL V_{XIX}, 1910, 88 ff., 217 ff. spricht er über den dortigen Totenkult, über Inkubation und Götterbilder. Vgl. La religione primitiva in Sardegna, Piacenza 1912. Nachträge dazu bietet ein Vortrag auf dem vierten religionsgeschichtlichen Kongreß zu London 1913; vgl. I Primordi della Religione in Sardegna, Arch. f. Religionsw. XVI, 1913, 321 ff., wo u. a. über neue Funde bei Tonara in der Mitte der Insel berichtet wird.

Sizilien. Ciaceri, Culti e miti nella storia dell' antica Sicilia, Biblioteca di filologia classica II, Catania 1911 gibt nicht,

wie der Titel verspricht, eine Übersicht über die für die Geschichte wichtigen sizilischen Kulte, wozu er als Kenner seiner Heimatinsel wohl berufen gewesen wäre, sondern Ansichten über Herkunft, Geschichte und Bedeutung vieler von ihnen und auch solcher, die für die Geschichte der Insel keine Bedeutung haben. Im ersten Kapitel werden die Kulte der sikanischen, sikelischen und elymischen Bevölkerung, die er, vielleicht m. R. für gleichartig hält, mit dem Ergebnis dargestellt, daß ein verhältnismäßig großer, m. E. etwas zu großer Teil der späteren Gottesdienste der Insel aus dieser Quelle hergeleitet wird. Im zweiten Kapitel bestreitet Ciaceri, was A. J. Reinach, Rev. hist. rel. LXIV, 1911[2], 360 als ein sehr wichtiges Ergebnis bezeichnet, mit Pais, den einst von Movers und Holm behaupteten Einfluß der Phoiniker auf die Mythen und Kulte Siziliens, und auch (107 ff.) den des minoischen Kreta, den Bethe, Rh. Mus. LXV, 1910, 208 erweisen wollte. Ausführlicher begründet Ciaceri seine Bedenken gegen diese Ansicht Studi storici per l'antichità class. V, 1912, 177; und zwar gewiß mit Recht, soweit der kretische Einfluß auf Sizilien aus den Sagen von Daidalos und Ikaros gefolgert wird, denn diese Sagen reichen weder in so alte Zeit hinauf, noch sind sie überhaupt in Sizilien entstanden. Im dritten Kapitel seiner Culti e miti behandelt Ciaceri die großen griechischen, d. h. die zwölf von Ennius zusammengefaßten, im vierten die kleinen Gottheiten, auch Dionysos, Asklepios sowie nichtgriechische wie Ianus, die syrische Göttin, Isis usw., im fünften die Heroen und sonstige Gestalten des Mythos. Im ganzen folgt der Vf. guten Führern, und seine Urteile entfernen sich nicht oft weit von dem, was auch in guten Büchern zu lesen ist; aber seine Quellenangaben sind zu wenig zuverlässig, und die bisweilen nötige Verweisung auf Verhältnisse des griechischen Mutterlandes zeigt zu große Lücken in der Kenntnis der alten Geschichte, als daß das Buch wie andere Monographien über die Kulte einzelner Landschaften als Vorarbeit und Entlastung für eine Geschichte der griechischen Religion empfohlen werden könnte. Um diesem Zwecke zu dienen, müssen derartige Arbeiten das vorhandene Material, was der Verfasser nicht einmal erstrebt hat, soweit erreichbar, vollständig aufarbeiten. Vgl. über die Mängel der Schrift Berl. Phil. Wschr. XXXII, 1912, 879 ff. — Von den einzelnen Gemeinden ist in *Akragas* der Tempel der Demeter und Kore durch zahlreiche Terrakotten jetzt an der Stelle der Kirche S. Biagio festgestellt, wo ihn schon Schubring vermutet hatte; siehe Rizzo, Österr. Jahresh. XIII, 1910, 64 ff. — Die Lage

von *Enna* beschreibt O. Roßbach in einem Vortrag, der u. d. T. „Castrogiovanni, das alte Henna in Sizilien nebst einer Untersuchung über griechische und italische Todes- und Frühlingsgötter und neun Abbildungen“, Leipz.-Berl. 1912 unter Hinzufügung zahlreicher Anmerkungen herausgegeben ist. — Ferrabino, Kalypso 378 ff. erkennt in der Demetersage von Enna einen ursprünglich sikelischen Kern, welcher der griechischen Sage sehr ähnlich war und (S. 385) von der Ackergöttin, ihrer Tochter und deren Entführung durch den Unterweltsgott erzählte. Irgendeinen Anhalt für die Wahl Ennas als Kultstätte Demeters werden die Griechen in einem einheimischen Gottesdienst schon gehabt haben; aber der spätere Legendenschatz des Ortes und die dazu gehörigen Riten sind wahrscheinlich nach dem nicht geheimen und deshalb übertragbaren Teil der eleusinischen Sagen und Kulte entstanden, und zwar vermutlich unter Gelon, nach dessen Plan Enna für seine Residenz Syrakus, wie es scheint, eine ähnliche Bedeutung haben sollte wie Eleusis für Athen. — Die Berichte über die Ausgrabungen Orsis in *Gela* 1900—1905 füllen den Band XVII der Monumenti antichi RAL, 1906; vgl. Pareti, Studi sic. ed ital. (Contrib. alla scienza dell' ant. I, 1914) S. 199 ff., wo 211 über den Athenakult gesprochen wird. Über die Städte des Namens *Hybla* vgl. Ciaceri, Studi storici per l'antichità class. II, 1909, 163 ff.; vgl. Culti e miti S. 15 ff. (beide Arbeiten sind von Ziegler Real-Enzykl. IX. 25 ff. nicht benutzt). Ciaceri stellt mit Schubring bei Steph. Byz. Ὕβλαι 644 25 *Μεγαρεῖς* hinter Ὑβλαῖοι und gewinnt so drei Städte 1) Megara Hyblaia, 2) Hybla am Aetna, 3) Hybla Heraia. Zuerst soll das Städtchen am Aetna diesen Namen geführt haben, und zwar nach einer Göttin, die, wie aus einer in der Gegend gefundenen Weihinschrift an Venus Victrix Hyblensis gefolgert wird, Fruchtbarkeit verleihen sollte; von den *γέρα*, d. h. den *ἀνδρεῖα καὶ γυναικεῖα μόρια* soll die Stadt auch den Namen Gereatis (Paus. V 23, 6) geführt haben, der später, als Gelon hier Megarer ansiedelte, zunächst in Geleatis (Thuk. VI 62, 5) und dann, als die Hyblaier von Gelon in das von ihm zerstörte Megara verpflanzt wurden, und die hyblaiischen Megarer sich den megarischen Galeotai gleichsetzten, Galeotis umgenannt wurde. Diese Galeotai sollen mit den „Schwertfischen“ (*γαλεῶται*) von Zankle-Messana verwechselt und deshalb selbst für Zanklaier gehalten worden sein. Gegen den megarischen Ursprung der Megarer, dem Ciaceri selbst die Grundlage durch die Umstellung von *Μεγαρεῖς* bei Steph. Byz. entzogen hat, vgl. Pareti a. a. O. 333 f., 337 ff.; s. auch Berl.

Phil. Wschr. XXXII, 1912, 884 ff. — Über Selinus vgl. Jean Hulot, La ville, l'Acropole et les Temples relevés et restaurés, texte par G. Fougères, Paris 1910; L. Pareti, Studi sic. ed ital., Contrib. alla scienza dell' ant. I, 1914, 227 ff. spricht über die Herkunft der selinuntischen Kulte, die er, nicht immer mit überzeugenden Gründen, oft auch dann aus Megara ableitet, wenn es sich um weit verbreitete Vorstellungen handelt, die nicht aus der Mutterstadt mitgebracht zu sein brauchen.

Unteritalien.

Für Untersuchungen über die Altertümer, auch über die antike Religionsgeschichte Unteritaliens, ist eine neue wichtige Sammelstelle in der Zeitschrift Neapolis, Rivista di archeologia e scienze affini per l'Italia meridionale e la Sicilia geschaffen worden, die seit 1913 erscheint. — Byvanck, De Magnae Graeciae historia antiquissima, Leiden 1912 behandelt namentlich die Gründungssagen von Tarent (63 ff.), Siris (73 ff.), Sybaris (76 f.), Kroton (77), Lokroi (78), Kyme (81), Rhegion (82); im allgemeinen neigt auch er dazu, die Kulte und Mythen der griechischen Kolonien als auf einheimische aufgepfropft zu betrachten. — Über die Mythen und Kulte *Apuliens* spricht M. Mayer, Apulien vor und während der Hellenisierung mit besonderer Berücksichtigung der Keramik, Leipzig-Berlin 1914. Mayer trennt die Iapyger oder Illyrier von den Messapiern, die besonders in der Peloponnes gesessen haben und (377 ff.) später über Kreta, Rhodos und Kos nach Unteritalien ausgewandert sein sollen. So werden die mythischen Verbindungen zwischen Apulien einerseits, Kreta (Sallentiner, Rhadamanthys) und Rhodos anderseits erklärt. Es fehlt dem Vf. auch auf dem Gebiet der Religionsgeschichte nicht an Gelehrsamkeit und Kombinationsgabe, aber er sucht in den Mythen unmittelbare Geschichtserinnerungen, die sie nicht enthalten können. Die von ihm verwerteten Sagen knüpfen wahrscheinlich großenteils an Ereignisse einer weit späteren Zeit an, z. B. die Überlieferung von der Auswanderung der von Theseus nach Brentesion geführten Kreter nach Bottiaia (Str. VI 3—6, S. 282), die Mayer 385 als Beweis für eine thrakisch-makedonische Wanderung nach Unteritalien anführt, an die athenisch-makedonischen und athenisch-messapischen (Thuk. VII 33, 4) Beziehungen im 5. Jh. — Daß in minoischer Zeit Kreter nach Italien gekommen seien, wird übrigens auf Grund der mit der ägäischen Kultur übereinstimmenden italischen Funde, die doch in Wahrheit nur einen Kulturaustausch zwischen der Balkan- und Apenninhalbinsel beweisen,

auch von anderen Forschern angenommen und zur Erklärung von Mythen und Kulten verwendet. So glaubt A. Reinach, Neapolis 1914, S. 244, daß durch vorgriechische Kreter die ursprünglich kuhgestaltige Göttin nach Italien kam, die am Lakinion und, wie aus der tarentinischen Europa des Pythagoras (Overbeck, Ant. Schriftquellen no. 502 ff.) gefolgert wird, in Tarent verehrt wurde, und daß der tarentinische Phalanthos dem kretischen Apollon Delphinios entspreche. — Hennings' Aufsatz „Die Heimat der Phaiaken", Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 1910, 197 ff., der Scheria nach Ainaria setzt, hat bereits Mülder ⟨*o. Bd. CLXI, 1913, 111*⟩ besprochen. — Aus geometrischen Vasen, die in *Kyme* gefunden sind, schließt Maragliano, Atti RAN ant. XXV, 1908 [2] 1 ff., daß Griechen schon gegen Ende des 9. Jhs. in der Stadt wohnten. — Daß in Kyme Artemis neben Apollon stand, folgert Boll, Arch. f. Religionswissensch. XIII, 1910, 567 ff. aus einem Schol. zu Aug. c. d. II 23, nach dem das Bild von dort gestohlen und in Minturnae als Marica verehrt wurde. Nach Boll 572 stammt die kymaiische Göttin aus Euboia; sie wurde nach dem Scholion auch der Fascelina (*Φακιλῖτις*) gleichgesetzt. Nach Roscher, Philol. LXI, 1912, 307 f. ist diese Artemis, die mit Phoebus verbundene Trivia, der die Sibylle nach Verg. Aen. VI 35 dient. — Einen Dionysosverein, der einen gemeinsamen Begräbnisplatz hatte, erschließt Haussoullier, Rev. phil. n. s. XXX, 1906, 141 f. aus der zuerst von Sogliano jetzt am besten von Comparetti, Laminette orfiche S. 47 herausgegebenen Inschrift *οὐ θέμις ἐνταῦθα κεῖσθαι εἰ μὴ* (überlief. *ιμε*) *τὸν βεβακχευμένον*. Haussoullier vergleicht die Inschrift der tanagraiischen Dionysiasten IG VII 686. — Heraorakel würden sich für Kyme ergeben, wenn A. Maiuri, Auson. VI 1 ff. auf dem dort gefundenen Diskos richtig liest und deutet *Ἥρη οὐκ ἐᾶι ἦρι μαντεύεσθαι*, „Hera erlaubt nicht, Orakel am Vormittag einzuholen". Nach Maiuri wurde Hera als Mondgöttin am kymaiischen Nekromanteion angerufen. V. Macchioro, Neap. I, 1913, 90 billigt diese Vermutungen, aber Haussoullier, Rev. de phil. XXXIV, 1910, 137 war zu einer anderen Lesung und Auslegung der Inschrift gelangt ⟨*s. o. 244*⟩. — Die kymaiische Heraklessage ist nach Friedländer, Herakl. 142 ff. durch Rhodier übertragen; s. dagegen Berl. Phil. Wochenschr. XXXI, 1911, 1002, wo die Sage zwar mittelbar ebenfalls auf rhodische Ansiedler zurückgeführt, aber wegen der Einflechtung der Thespiadensage unmittelbare Nachahmung einer krotoniatischen Überlieferung erschlossen wird. — Nach P. Corßen, Sokr. II, 1913, 1 ff. ist zu scheiden zwischen der kimmerischen Sibylle am Averner-

see, die bei Naevius dem Aeneas die Totenbeschwörung vollzieht, und der in der Grotte am Burghügel von Kyme am südöstlichen Burgfuß. Vergil folgt nach Corßen dem Naevius insoweit, als er die Burg-Sibylle den Aeneas durch die Grotte am Avernersee in die Unterwelt führen läßt. Die Averner Sibylle scheint, wie Corßen meint, auch Albunea geheißen zu haben, da die Orakelstätten der Albunea ähnlich wie die jener beschrieben werden. — Über die Ausgrabungen am Heratempel des *Lakinions* vgl. Orsi, Not. degli scavi VIII, Suppl. 1911, 77 ff. Eine einheimische, in Kuhgestalt am Lakinion verehrte Göttin, der eine vorgriechisch-kretische gleichgesetzt wurde, nimmt A. J. Reinach, Neapolis 1914, 242 ff. an. — Die Ausgrabungen in dem epizephyrischen *Lokroi*, die nach einer Anregung v. Duhns von der italienischen Regierung unter Orsis Leitung vorgenommen wurden (Orsi, Not. degli sc. 1909, 321), haben zwar zahlreiche Weihgeschenke (Pagenstecher, Sitzungsber. der Heidelb. Akademie 1911, IX, 10 ff.), die vom 8. (?) bis 5. Jh. reichen sollen, darunter schöne πίνακες ans Licht gebracht, die teils (Quagliati, Auson. III, 1909, 136 ff.; vgl. Oldfather, Phil. LXIX, 1910, 114) nach Tarent, teils (Orsi, Boll. d'Art. del minist. della pubbl. instruz. III, 1909, 406 ff., 463 ff.; Not. degli sc. 1910, 319, 326; vgl. den Aufsatz Appunto di protistoria e storia Locrese in den Saggi di storia antica e di archeol. offerti a G. Beloch 1910, S. 155) nach Syrakus gekommen sind; dagegen ist die alte Streitfrage nach der Lage des berühmten Persephoneheiligtums, soweit sich von Deutschland aus nach dem Aufhören direkter Mitteilungen urteilen läßt, noch immer nicht zu endgültiger Entscheidung gekommen. Wenigstens bezweifelt Oldfather a. a. O. 122 und ebd. LXXI, 1912, 321 ff., daß der von Orsi in der Unterstadt ausgegrabene Tempel, in dem nun endlich das Haupttheiligtum der Stadt gefunden zu sein schien, dieses gewesen sei. Im Giebel waren zweifellos die Dioskuren dargestellt, und es fehlt am Gebäude selbst ein Hinweis auf Persephone. Der berühmte Haupttempel der Göttin lag nach ausdrücklichem Zeugnis außerhalb der Stadt, eine städtische Filiale nimmt zwar auch Oldfather an, aber er setzt sie auf die Akropolis, von wo die von Quagliati, Auson. III 1909, 136 herausgegebenen Kunstwerke heruntergeworfen seien. Ebenso wie die Lage des Heiligtums ist auch die Herkunft des Kultus umstritten. Orsi denkt an syrakusanischen Ursprung, scheint aber auch, worin ihm Lenschau, Berl. Phil. Wochenschr. XXXII, 1912, 1350 folgt, einen vorgriechischen (sikelischen) Kult anzunehmen; da aber ein vielleicht in Lokroi

gefundener Helm in Neapel die Aufschrift *Πηριφόνα* (IG XIV 631) trägt, also eine Namensform der Göttin anwendet, die an die spartanische *Πηριφόνεια* erinnert, so meint Oldfather, Philol. LXVII, 1908, 435, daß der Kult zu den Lokrern von Sparta aus gelangt sei, von wo aus nach Paus. III 3, 1 Lokroi gegründet sein soll und dessen Kolonie Tarent den Lokrern ebenfalls den Kult überliefern konnte. Nach Ostlokris, wo auf Münzen der Kaiserzeit der Hadeskopf erscheint, gelangte der Kult, wie Oldfather meint, erst von Italien aus. — Über Dionysoskult in Lokroi s. Oldfather, Phil. LXIX, 1910, 115. — Bart. Capasso hinterließ auf dem Totenbett seinen Freunden ein fast vollendetes Werk über das antike *Neapel* mit der Erlaubnis zu Änderungen; dieses hat G. de Petra im Auftrag der Società Napolitana di storia patria (Jahrg. XXX) u. d. T. †Napoli Greco-Romana esposita nella topografia e nella vita 1905 herausgegeben. Über Kulte handeln u. a. S. 58 ff. (Apollon), 61 (Zeus), 77 (Demeter), 79 ff. (Dioskuren), 92 Parthenope), 93 f. (Artemis), 97 (Herakles?), 98 (Orion). — Gegen Mommsen CIL X 170, der eine alte Stadt Parthenope (Strab. XIV 2, 10, S. 654; Plin. n. h. III 62; Sil. Ital. XII 33; Philargyr. Georg. IV a. E.) an der Stelle Neapels bestritten hatte, will †Petra, Le Origini di Napoli, Atti RAN XXIII, 1905 (arch., lett. e. b. a.), S. 37 ff. nachweisen, daß Parthenope im 6. Jh. von den Kymaiern gegründet, dann aus Eifersucht von denselben zerstört, aber im 5. Jh. als Neapolis wieder aufgebaut wurde. Doch soll die neue Stadt östlich von der alten, die den modernen Ansprüchen nicht entsprach, angelegt worden sein und die alte unter dem Namen Palaiopolis bis zum Bündnis mit Rom bestanden haben. Später hat Petra in dem Aufsatz Le Sirene del mar Tirreno (ebd. XXV, 1908, 16) und Miscell. ded. ad Salin. 81 ff. seine Ansicht geändert. Er gibt die vorher von ihm bestrittene rhodische Niederlassung wegen der neolithischen Funde bei Sa. Lucia zu und nimmt an, daß die Kymaier erst nach den Rhodiern Neapolis am Molo Piccolo bis S. Giovanni Maggiore gründeten. Diese kymaiische Stadt soll den Namen Palaiopolis erhalten haben, als nach der Besetzung von Ischia durch Hieron die Kymaier und Chalkidier eine dritte Stadt, das neue Neapolis, gründeten, in das Athener Pithekusier und, weil man Parthenope als selbständige Gemeinde nicht neben sich haben mochte, auch die Einwohner dieser Stadt aufgenommen wurden. Doch fand eine völlige Verschmelzung der drei Städte, von denen jede das Grab der Parthenope besitzen wollte, nach Petra nicht statt. Der Kult der Sirenen wird

Teleboern oder Taphiern zugeschrieben, die sich auf Capri niedergelassen (Verg. Aen. VII 733 f.; Tac. *ann.* IV 67; Stat. silv. III 5, 100; Sil. Ital. VII 418) und dorthin den Kult der Acheloostöchter verpflanzt haben sollen. Sowohl die früheren wie die späteren Konstruktionen des Vfs. sind ziemlich verwickelt; einfacher wird die mythische Besiedelung der Stadt, wenn Parthenope nicht eine eigene Stadt, sondern eine aus dem Hauptkult geschöpfte dichterische Bezeichnung der Stadt war. — Eine Priesterin der Athena Σικελή nennt eine neapolitanische Inschrift. Nach Pais, Ric. stor. e topograf. 275 ff. lag der Tempel bei Punta di Campanella gegenüber Capri. Der Tempel wurde nach Pais wahrscheinlich von Lipara oder Syrakus aus als Ersatz für das alte Sirenenheiligtum gegründet; die Göttin sollte die dort operierenden Kriegsschiffe beschützen. — Über das Dioskurenheiligtum in Neapel handelt v. Duhn, Sitzungsber. Heidelb. AW h.-phil. Kl. 1910, I im Anschluß an Correra, Il tempio dei Dioscuri a Napoli, Atti RAN XXIII, 1905, 212 ff. Der Bau, durch einen libertus Augusti geweiht, lag am Mercato Vecchio. — Über die Beziehungen, die im 5. Jh. zwischen Athen und Neapel bestanden, s. Pais, Rendiconti RAL V_{XV}, 1906, 184 f. — Die Ansiedlung der Ionier in *Siris* verteidigt Pais, Ric. stor. topograf. 91 f.; er setzt die Kolonie der Kolophonier (S. 101) in die erste Hälfte des 7. Jh. — Über *Sybaris* vgl. E. Galli, Per la Sibaritide, Studio topograf. e storico, Acireale 1907. — Adele Cortese, Le origini di Taranto, Atti acc. Torino IL 1913/14, 1037 ff. bestreitet Studniczkas An-Annahme griechischer vordorischer Ansiedelungen in *Tarent*; die von den Doriern vorgefundenen Iapyger, mit griechischer Bezeichnung Messapioi genannt, sollen Illyrier gewesen sein; den mythischen Erzählungen wird mit Recht Geschichtswert abgesprochen. Die Spartaner ließen sich nach A. Cortese gegen Ende des 8. Jhs. in Taras nieder, eine Ansetzung, die m. E. noch um ein Jahrhundert heruntergerückt werden muß. — Maaß, Der Kampf um *Temesa*, Arch. Jahrb. XXII, 1907, 18 ff. sieht in dem bösen Heros Alibas (Suid. s. Εὔθυμος, wo Ἀλύβας überliefert ist) eine Personifikation der barbarischen Alibanten, die ihr Gebiet von Metapont bis nach Westcalabrien ausgedehnt hatten, die Überlandtransporte von Bruttien und Calabrien nach dem tyrrhenischen Meer hinderten, die griechischen Niederlassungen brandschatzten und ihnen die Entrichtung eines Menschentributes abzwangen, von dem sie Euthymos befreite. Das Gemälde, dessen Kopie Paus. VI 6, 11 beschreibt, soll die Bezwingung dieses Volkes durch den neuen lokrischen Heros in

Gegenwart der umwohnenden Griechenwelt dargestellt haben. — Ähnlich urteilt Pais, Ric. stor. e topogr. 43 ff., Klio IX, 1909, 385, der aber erstens glaubt, daß der Tribut von den Temesaiern nicht den Alibanten, sondern den Krotoniaten geliefert werden mußte, und zweitens in den Einzelheiten der Euthymossage nicht symbolisierte Geschichte, sondern einen Mythos erkennt, der auf Euthymos übertragen sei und den er bis in die mittelgriechische Heimat von Lokroi verfolgen zu können glaubt. Der Name des geretteten Mädchens, Sybaris, soll (Ric. 53) an die mit Lokroi 476 verbündete, sich z. T. ebenfalls auf lokrischen Ursprung zurückführende (ebd. 51) gleichnamige Stadt, zugleich aber an das phokische Ungeheuer erinnern, das nach einer der temesaiischen Geschichte ähnlichen Sage (Nikandr. bei Anton. Lib. 8) Eurybatos erlegte. Die Bedingungen für die Übertragung dieser phokischen Sage nach Unteritalien waren gegeben, als das epizephyrische Lokroi sich 476 oder 472 mit den Deinomeniden verbündete und das den Krotoniaten zinspflichtige Temesa eroberte und „befreite". Eben auf dies Bündnis wird das von Pausanias beschriebene Bild bezogen. Gegen die geschichtlichen Folgerungen, die Maaß aus dem Namen der Alibanten gezogen hatte, wendet Pais ein, daß der Name Alibas, Alybas auch in anderen Teilen Unteritaliens vorkomme, und daß auch Kalabros, der nach Pausanias' Beschreibung auf dem Gemälde dargestellt war, nicht notwendig auf die östliche Halbinsel Süditaliens hinweise. — Dagegen will Patroni, Atti accad. Tor. XLV, 1909/10, 494 ff. erweisen, daß Apheidas' Stadt Alybas (Od. ω 304) wirklich an der Südküste Italiens lag, und daß Metapont gemeint sein könne, dem es im Altertum gleichgesetzt wurde. — Sowohl gegen Maaß wie gegen Pais wendet sich De Sanctis ebd. 164 ff. Er sondert die Berichte und sucht ihre Unterschiede zu erklären. Der älteste ist der, dem das von Pausanias beschriebene Bild folgte; hier galt als Bezwinger des Ungeheuers, als Retter des Mädchens Sybaris (S. 179), dessen Name nicht mit dem des phokischen Ungeheuers verglichen werden dürfe, weil dieses, eigentlich Lamia genannt, jene zweite Bezeichnung nur zur Erklärung der in ganz Griechenland häufigen Quellbezeichnung erhalten habe. Erst nach der Zerstörung von Sybaris soll in der unteritalischen Sage der Stadteponym durch Euthymos ersetzt sein; Kallimachos (Sch. Paus. III 221 Spiro, Plin. n. h. VII 152; vgl. Schneider, Call. II 579 fr. 399 und Sch. *X* 56 TB) bot die Fassung von der geopferten Jungfrau, die Euthymos befreite und heiratete. Die Version, nach der Euthymos Temesa bloß von einer Geldlieferung befreite und einen größeren

Betrag zurückforderte, geht nach de Sanctis auf eine Phlyakenposse zurück. Str. VI 6, 1, S. 255 und Ael. v. h. VIII 18 sollen eine rationalistische (?) Umwandelung geben. Ein symbolischer Gehalt der Sage wird abgelehnt; der Vf. glaubt, daß die Temesaier wirklich einst einem Dämon Mädchen opferten, der seinen Namen Alybas lediglich nach Odyss. ω 304 empfing und von Ἀλίβας „Gespenst“ ganz zu trennen ist. Ein Volk (Bekker, Anecd. 1317 s. v.) Alybantes hat es nach de Sanctis nicht gegeben, sondern nur jenen Ort, dessen Eponym aus unbekannten Gründen dem Gespenst von Temesa gleichgesetzt worden sei. — Gegen die Beziehung der etruskischen Reliefs mit dem aus dem Brunnen steigenden Wolf auf den Kampf des Ungeheuers gegen Euthymos, an die wegen des Namens Lykas auf dem mehrerwähnten Gemälde gedacht worden ist, erklärt sich Anziani, Mél. d'arch. et d'hist. XXX, 1910, 268 ff.

Latium.

Die Diana von *Aricia* war nach F. Marx, Sitzungsber. SGW 1906, 112 von Ephesos filiiert, das ein Asyl für entlaufene Sklaven war und solche z. T. als Hierodulen verwendete. Gleichartig war die römische Diana auf dem Aventin; Fest. 343[a], 8 bezieht sich auf Sklaven, die sich an ihren Altar gerettet hatten — die zweibärtigen mit Eichenlaub als Attribut und Fischflossen versehenen Köpfe, die 1885 in Nemi ausgegraben wurden, hält Fr. Granger, Cl. Rev. XXI, 1907, 194 für Darstellungen des alten und des ihn angreifenden neuen Rex sacrorum.

Die Gründungssagen von Lavinium, Alba und Rom kritisiert E. Pais, Storia critica di Roma I 197—377. — Über die systematischen Ausgrabungen, die seit 1907 von dem italienischen Unterrichtsministerium in *Ostia* angestellt wurden, gibt außer den regelmäßigen Fundberichten in den Notizie degli scavi und anderen italienischen Veröffentlichungen eine zusammenfassende Darstellung Th. Ashby, Journ. Rom. Stud. II, 1912, 153 ff., der S. 180 über den Cerestempel, 181 über ein Mithraeum, 184 über den Vulcandienst, 190 über das Metroon handelt. Speziell die religionsgeschichtliche Ausbeute dieser Ausgrabungen würdigt Lily Roß Taylor, The Cults of Ostia (Bryn Mawr Coll. Monogr. XI), Bryn Mawr 1912. Hauptgott der Stadt war Vulcanus, dessen Kult (S. 19) älter ist als die Hafenanlage und deshalb nicht, wie Wissowa noch in der zweiten Auflage des Handbuchs, Rel. u. Kult. der Römer S. 230 angibt, hier aus dem Grunde eingerichtet sein kann, weil er

die Docks und Magazine vor Feuersgefahr schützen sollte, sondern vielleicht aus dem von Ancus Martius vor der Gründung von Ostia zerstörten Ficana stammt. — Über das Heiligtum des Iuppiter Optimus Maximus und das des Numen Caeleste (Anāhita?) berichtet Vaglieri, Comptes rend. AIBL 1909, 184 ff. —

In *Praeneste* ist eine alte Weihung an Iuno Palosticaria gefunden, deren Beinamen Marucchi, Bull. comm. arch. comm. XLI, 1913, 22 ff. zweifelnd von πάλος und στίχος ableitet und auf die Ordnung der Sortes beim Orakel der Fortuna bezieht.

Da über die *römische* Religionsgeschichte in einem besonderen Abschnitt berichtet ist und auch die vor 1912 erschienenen Arbeiten über Gottesdienste von wesentlich lokaler Bedeutung meist schon in der zweiten Auflage von Wissowas Religion und Kultus der Römer verzeichnet sind, habe ich hier nur weniges dieser Art zu erwähnen. Über die Triumphalstraße auf dem Marsfeld und die Zeit, in der die an ihr befindlichen Tempel gestiftet wurden, spricht v. Domaszewski, Arch. f. Religionswiss. XII, 1909, 67 ff. Der Fries im Louvre, der schon von Furtwängler zum Neptunusfries im Palazzo Sa. Croce gestellt ist, soll eine Lustratio exercitus, jedoch nicht bei der Missio, wie Furtwängler wollte, sondern bei dem Census darstellen. — Daß die Bronzemünze des Caligula, die nach allgemeiner Annahme den Tempel divi Augusti darstellen soll, vielmehr den des Apollo Palatinus wiedergibt, will Richmond, Essays and Stud. present. to Ridgeway 1913, 198 ff. erweisen. Vorher hatten die Opfer an Augustus vor dem von diesem erbauten Tempel des Mars Ultor stattgefunden; Tiberius baute das novum templum divi Augusti. Vgl. o. ⟨*S. 94 f.*⟩. — Über den römischen Castortempel vgl. A. W. v. Buren, Class. Rev. XX, 1906, 77 ff.; s. auch 184. — Mit den mythischen arkadischen Zuwanderern in Rom bringt S. Reinach, Cultes, mythes, relig. III 210 ff. zusammen, daß Diana, wie er aus einer Nachbildung auf dem Altar von Mavilly folgert, im Typus von Lykosura dargestellt war. Daß tegeatische Handelsherren im 6. Jh. eine Niederlassung in der Tiberstadt hatten, ist m. E. nicht ganz unwahrscheinlich, aber schwerlich wurde ein damals übertragener Typus so lange erkennbar konserviert. — Am Südende des Ianiculum, wo schon 1803 C. D. F. J. Fea Ausgrabungen veranstaltet und eine Inschrift an den I. O. M. H(eliopolitanus), den Conservator imperii (CIL VI 422) gefunden (Mél. d'arch. et d'hist. XXIX, 1909, 263) und später Lanciani 1888 geforscht hatte, wurden beim Bau eines Gärtnerhäuschens im Sommer 1906 5 m unter der von der Höhe herab-

geschwemmten Erde in der Villa Wurts (früher Sciarra) viele Marmorinschriften mit Weihungen an die Nymphae Furrinae und an verschiedene orientalische Gottheiten, ferner Skulpturen, bleierne Wasserleitungsröhren und ein Kanal aus Ziegelsteinen entdeckt. Alles stammte aus der Zeit der Antonine und Severe. Durch diese Funde angeregt, welche die Notiz. degli sc. 1906, S. 248, 433; 1907, S. 88 ff.; Gatti-Vaglieri, Bull. comm. arch. comm. XXXIV. 1906, 332; P. Gauckler, Compt. rend. AIBL 1907, 135 ff. und ausführlicher, gegen Hülsen, Röm. Mitt. XXII, 1907, 225 ff. sich verteidigend, Bull. comm. arch. comm. XXXV, 1907, 45 ff., ferner Clermont Ganneau, Compt. rend. AIBL 1908, 250 ff., Rec. d'arch. orient. VIII, 1907, 51 ff. beschrieben und zu erklären versuchten, wurden in den Jahren 1908 und 1909 systematische Ausgrabungen auf Kosten des Genfers H. Darier vorgenommen, über die P. Gauckler, Les fouilles du Lucus Furrinae au Janicule, Compt. rend. AIBL 1908, 510 ff., La source du Lucus Furrinae, Mél. d'arch. et d'hist. XXVIII, 1908, 283 ff.; G. Nicole und G. Darier, Le sanctuaire des dieux orientaux au Janicule, ebd. XXIX, 1909, 1 ff.; P. Gauckler, Le couple Héliopolitain et la triade Solaire dans le sanctuaire syrien du Lucus Furrinae, ebd. 239 ff., Comptes rendus AIBL 1909, 225 ff., 617 ff., 1910, 378 ff.; Salv. Aurigemma, Il bosco sacro delle ninfe Furrine e il santuario degli dei Siri sul Gianiculo, Auson. IV, 1909, 18 ff.; Pasqui, Not. degli sc. VI, 1909, 389 f.; A. J. Reinach, Rev. ét. gr. XXIII, 1910, 344 Mitteilungen machen. Die Literaturangaben sind hier zwar, entsprechend dem Ziele dieses Jahresberichtes, nicht vollständig, aber doch etwas reichlicher als sonst gegeben, weil die an sich sehr dankenswerte schnelle Veröffentlichung, welche die Veranstalter der Ausgrabungen von deren Ergebnissen gemacht haben, doch insofern einen unvermeidlichen Übelstand mit sich bringt, als nun die sich an die Entdeckungen anschließenden Feststellungen und Vermutungen, die sich erst im Laufe der Zeit übersehen ließen, sehr zerstreut sind. Zu unterst liegen die Reste von Stütz- und Umfassungsmauern des aus der Geschichte vom Untergang des C. Gracchus bekannten Heiligtums der Furrina (nach Gauckler = Feronia). Die Kultstätte diente anscheinend auch als Heilbad; bei der Geringfügigkeit der erhaltenen Teile dieses ältesten Baues ist begreiflich, daß über seine Einrichtung zwischen Hülsen und Gauckler Meinungsverschiedenheit herrschte und dieser z. B. für eine Brunnenöffnung hält, was nach jenem der Deckel eines Opferstockes ist. Als sich in Trastevere ein neuer Stadtteil ge-

bildet hatte, der besonders von Orientalen bewohnt war, traten neben Furrina oder die Furrinae, die jetzt hier verehrt wurden, die syrischen Götter, und zwar nach Gauckler, Compt. rend. 1909, 645 wahrscheinlich schon unter Nero, der nach Suet. v. Ner. 56 eine Vorliebe für Atergatis hatte (daß auch sie hier einen Kult hatte, vermutet Doelger, Ἰχθύς I 444); doch blieb das Heiligtum unbedeutend, bis bei der Erhebung des Commodus zum Mitregenten 176 v. Chr. der Cistiber (d. h. Mitglied des Kollegs der quinque viri cis Tiberim) Augustorum M. Antonius Gaionas ein prächtigeres Heiligtum, nach Wissowa, Berl. Phil. Wochenschr. XXIX, 1909, 1538 f. den Tempel des Iuppiter Heliopolitanus bauen ließ. Unter den Severen blühte das Heiligtum, zu dem nach Gauckler a. a. O. 225 ff. die schönen Statuen, Inschriften und Exvotos der Villa Wurts gehörten, mächtig auf, verfiel dann aber und wurde durch die Aureliansmauer von Trastevere abgeschnitten. Am Ende der Kaiserzeit wurde schräg zur Längsachse dieses Tempels eine Art Basilica mit Apsis, Seitenschiffen und Vorraum eingerichtet; welchem Gott dies zu oberst liegende und seiner ganzen Länge nach freigelegte Gebäude geweiht war, ist oder war wenigstens zu der Zeit, aus der die letzten mir zugänglichen Nachrichten stammen, nicht sicher zu bestimmen; daß es ebenfalls Kultzwecken diente, ist aber trotz seines seltsamen Grundrisses anzunehmen, und wahrscheinlich mit Recht setzt Gauckler es in die Zeit Julians, unter dem das Heiligtum eine kurze Nachblüte erlebt habe. —

Über die Tempel in *Velitrae* handelt A. Pelzer-Wagener, Amer. Journ. Arch. XVII, 1913, 403 f. Es gab in der Stadt Heiligtümer des Apollo und Sancus, des Hercules, Mars, des Sol und der Luna, der Fortuna.

Etrurien.

Über einen Tempel, wahrscheinlich des Dionysos (? Inschrift *Βασιλικόν τοῦ Διονυσίου*), der unter der Basilica di S. Alessandro in *Faesulae* lag, berichtet Galli, Mon. ant. RAL XX, 1910, 921 ff.

Nordländer.

Clifford H. Moore, Transact. Am. Philol. Assoc. XXVIII, 1907, 109 ff. gibt die Vorstudien zu einer größeren Arbeit über die orientalischen Kulte im römischen Reich, die vielleicht inzwischen vollständig erschienen, mir aber nicht zugänglich ist. In dem mir vorliegenden Stück sind Gallien und Germanien behandelt. — Die

Mythen und Kulte der Griechenstädte *Südgalliens* behandelt E. Maaß, Österr. Jahresh. IX, 1906, 139 ff., X, 1907, 85 ff. Vor der phokaiischen Niederlassung in Massalia setzt er dort in Bienna eine kretische (vgl. den Fluß Massalias und die Stadt Bienna auf Kreta) und in Arelate (*Ἑλίνη) eine rhodische Ansiedelung an. — Über die Gründungssage von *Massalia* (Aristot. fr. 508), nach welcher Nanos' Tochter dem zufällig bei ihrer Gattenwahl anwesenden Euxenos zu trinken reicht, ihn dadurch zu ihrem Gemahl bestimmt und ihm den Ahnherrn der Protiaden gebiert, s. L. Radermacher, Rh. Mus. LXXI, 1916, 1 ff., der ähnliche Sagen vergleicht ⟨*u. S. 425*⟩. Die im Jahr 1905 ausgegrabene Stele, welche Athena opfernd vor Zeus, Herakles und Tyche darstellt, soll von Bürgern der Stadt Arelate (colonia Iulia Sextanorum), die im Emporium von Mainz wohnten, gesetzt sein; in der „dorischen" Trias Athena, Zeus, Herakles und in dem dorischen Künstlernamen Samus wird eine Bestätigung dafür gesehen, daß Arelate eine alte dorische Pflanzstadt gewesen sei. — Einen Würfelstein aus Mainz, dessen vier Seiten je ein göttliches Paar darstellen, veröffentlicht von neuem v. Domaszewski, Arch. f. Religionswissensch. IX, 1906, 149 (= Abh. zur römischen Relig. 129 ff.). Die Götterpaare sind: 1) Nantosvelta (als Diana, nicht wie auf dem Saarburger Relief als Iuno gebildet) und Sucellus (Silvanus), der Himmelsgott mit dem „Himmelsszepter"; 2) Genius und Fortuna; 3) Grannus (Apollo) und Sirona (Salus, nicht, wie in Wiesbaden Diana); 4) Mercur, von Victoria gekrönt. Die Zusammenstellung gerade dieser Gottheiten sucht v. Domaszewski aus den örtlichen Bedingungen des damaligen Mainz zu erklären. — Auf dem Mont Auxois bei Alise (Alesia) ist der achteckige Tempel einer Quellgöttin, nach der, wie C. Jullian vermutet, Alesia hieß (Espérandieu, Compt. rend. AIBL 1909, 498 ff.), und das Heiligtum einer mit einem Ährenkranz dargestellten Heilgöttin (Ceres? Hygieia? ebd. 522) entdeckt worden.

VII. Mythologie.

1) Verwandte Züge in verschiedenen Mythen.

Im Anschluß an Rohde, Kl. Schr. II 173 schält P. Wendland, De fabellis antiquis earumque ad Christianos propagatione 1 ff. aus der Geschichte der „Braut von Korinth" (Phleg. *π. θαυμ.* 1; Prokl. *πολ. Πλάτ.* bei Schoell-Studem. Anecd. var. II 64 =

II 116 Kr.) ein Märchen heraus, indem er alles abstreift, was bei Phlegon nur zur äußeren Beglaubigung der Geschichte erfunden ist. Daß zu den echten Bestandteilen auch die Lokalisierung in Makedonien gehört, wird S. 10 aus der spezifisch makedonischen Begräbnissitte, der Aufstellung der κλίνη im Kammergrab, gefolgert. — Hartland, Primitive Paternity. The Myth of Supernatural Birth in Relation to the History of the Family. London I 1909, II 1910 bietet zwar Parallelen zu griechischen Gebräuchen, z. B. zu dem Fruchtbarkeitszauber auf dem Felsen (I 125 ff.), zu der Austreibung der Unfruchtbarkeitsgeister durch Schläge (I 102 ff. ⟨*vgl. o. S. 186; 231*⟩), zum Essen der Quitten bei der Hochzeit (I 41), zu der Befruchtung der Weiber durch Quellen und Flüsse (I 83), aber nichts unmittelbar für die griechischen Kulte oder Mythen, die er auch nur durch abgeleitete Quellen kennt, Verwertbares. — Verschiedene Mythen über die wunderbare Geburt, Aussetzung und Rettung sowie über das schnelle Wachstum von Helden stellt C. Fries, Stud. zur Od. I 71 ff. zusammen. — Über die Sagen von der *Ernährung eines ausgesetzten Götter- oder Heldenkindes durch ein Tier* handelt ausführlich W. Aly, Der kretische Apollonkult, Leipzig 1908, S. 44 ff. Das Motiv findet sich in mannigfacher Ausprägung, auf verschiedene Götter und Menschen bezogen, in ganz Kreta, ist aber auf dem griechischen Festland, wo es von Telephos, Asklepios, Boiotos und Aiolos erzählt wird, ziemlich selten; doch läßt sich vorgriechischer Ursprung dieses auch in der römischen, oskischen, persischen und germanischen Sage überlieferten Zuges nicht nachweisen, zumal sich griechische Beispiele gerade in Arkadien und Boiotien, den Fundstätten alleraltesten (griechischen) Gutes antreffen. — Mit demselben Zug beschäftigt sich ein Teil des Charlottenburger Programms von Leßmann, Die Kyrossage in Europa 1906, über das o. ⟨*S. 40*⟩ gesprochen ist. — Saintyves, Vierges mères 160 ff. erklärt die Häufigkeit des Zuges aus einer alten Sitte, die Spurii durch die Aussetzung einem Gottesurteil zu unterwerfen. — Von den klassischen Sagen dieses Typus gilt die von der Aussetzung des Romulus und Remus, deren griechische Parallelen z. B. Pais, Storia crit. di Roma I 289 ff. sammelt, jetzt meist als Erfindung des Naevius, der in seiner Alimonia Remi et Romuli die Sophokleische Tyro nachgeahmt habe; s. z. B. Soltau, Anf. der röm. Geschichtschreibung 1909, 21 ff.; Rasch, Sophocles quid debeat Herodoto, Comm. phil. Jenens. X 1, 1913, 55 ff. Die Wölfin mit den Zwillingen am Lupercal bezog sich nach Petersen, Klio VIII, 1908, 444 ursprünglich nicht auf die Aussetzungssage,

sondern sollte die konsularische Doppelherrschaft ausdrücken. Erst im Anschluß an die Gruppe soll die Aussetzungssage aufgekommen sein. — Aus dem Namen Ilia folgert Rasch (56, 3), daß ein Grieche zuerst den dem Epos fehlenden und, wie er meint, von Sophokles der Herodoteischen Kyrossage (Herod. I 110) nachgebildeten Zug (S. 30) von der Aussetzung der Zwillinge auf Romulus und Remus übertrug; doch muß, wie ihm die Kenntnis Roms wahrscheinlich macht, ein Römer die Sage der römischen Örtlichkeit angepaßt haben. — Über die von Göttern *geliebten Knaben* in Ovids Metamorphosen handelt Castiglioni, Studi intorno alle Fonti e alla compos. delle Metam. 164 ff. — Die von E. Bethe angeregte Leipziger Dissertation von P. Beyer, Fabulae Graecae quatenus quave aetate puerorum amore commutatae sint (1910) geht von der bekannten Tatsache aus, daß die *Päderastie* dem ältesten Griechentum und den ältesten griechischen Mythen fehlt, in diesen sogar z. T. wie in den Sagen von Chrysippos und Argynnos als etwas Frevelhaftes behandelt wird, bestreitet aber die Einführung der häßichen Sitte aus Kleinasien, sucht vielmehr nachzuweisen, daß sie bei den Doriern aufgekommen und zwar früh von den Ioniern und Aiolern aufgenommen, aber doch auch später vorwiegend in den dorischen Gebieten, in Boiotien, Sparta und auf Kreta üblich gewesen sei und deshalb besonders dem dorischen Apollon und dem Herakles zugeschrieben werde. Nach B. (41) sind Hyakinthos, Branchos, Melampus u. a. frühe ἐρώμενοι Apollons geworden; Admetos, Kyparissos, Hymenaios usw. haben freilich erst Alexandriner, die überhaupt das Motiv der Knabenliebe gern verwendeten, zu seinen Lieblingsknaben gemacht. Die meisten dieser Ergebnisse sind nicht neu, aber unanfechtbar; zweifelhaft erscheint mir, ob das Alter der Institution — nur um eine solche handelt es sich, als Perversität hat die Homosexualität zu allen Zeiten bestanden — so hoch hinaufreicht, daß man von der Eigentümlichkeit eines einzelnen Stammes sprechen kann. Nachdem die Heere des 7. Jhs. einen so großen Weibertroß mitgeführt hatten, wie wir es z. B. in der Ilias sehen, könnte man sich im 6. Jh., um die Strategie beweglicher zu machen, entschlossen haben, die Befriedigung des Geschlechtstriebes innerhalb des gleichen Geschlechtes gutzuheißen; es ist möglich, daß der Anschauung Bethes und Beyers insofern etwas Richtiges zugrunde liegt, als der dorische Spartanerstaat, der wenigstens einen stehenden Offiziersstand besaß, durch sein Beispiel viel zur Ausbreitung der unnatürlichen Sitte beitrug. Ist dies richtig, so haben wir in dem Motiv

der Knabenliebe ein nicht unwichtiges Kennzeichen für das Alter mancher Sagen. Vgl. u. ⟨*437*⟩.

Der *Selbstmord* aus Vaterlandsliebe oder aus unglücklicher Liebe ist nach Hirzel, Arch. f. Rlw. XI, 1908, 75 ff. erst im 5. Jh. ein beliebtes Motiv des griechischen Mythos geworden. — Das Motiv der *Gattenwahl* und ihrer Entscheidung durch ein Geschenk (z. B. einen Strauß, Apfel usw.) oder durch einen Trank, den das Mädchen dem erkorenen Freier darbietet, handelt L. Radermacher, Rh. Mus. LXXI, 1916, 1 ff. Er versucht die orientalischen Formen der Geschichte, in denen öfters am Anfang ein drittes Motiv, der Doppeltraum der beiden für einander Bestimmten steht, zu trennen. Die Überreichung eines Bechers in der aristotelischen Sage aus Massalia Athen. XIII 36, 576[a] soll ungriechisch und aus Aristoteles von Chares (ebd. 35, 575[a]) in die Sage von Zariadres eingeführt sein.

Über die Darstellungen der verschiedenen Sagen von der *Aussetzung einer Frau in einem Kasten* handelt R. Engelmann, Österr. Jahresh. 12, 1909, 165 ff. — Für den Märchenzug, daß eine Frau verleumdet und vom Gatten zum Tode verurteilt, aber von ihren unerkannten Söhnen gerettet wird (vgl. die Antiope-, Melanippe-, Tyrosage) bringt G. Huet, Rev. d'ethnogr. et de soc. I, 1910, 210 ff., II, 1911, 189 ff. aus alter und neuer Zeit zahlreiche Beispiele aus den drei alten Erdteilen und Polynesien bei. Die meisten dieser Geschichten — aber gerade nicht die griechischen — stimmen mit dem Anfang eines ägyptischen Romans überein, der in einem Papyrus aus der Zeit des Kaisers Claudius erhalten ist: H. hält daher für die Heimat des Märchens Ägypten oder ein Nachbarland. Den Zug, daß Mädchen oder Frauen durch die Vorspiegelung der Vereinigung mit einem übernatürlichen Wesen gewonnen werden, verfolgt durch die Weltliteratur Otto Weinreich, Der Trug des Nektanebos. Wandlungen eines Novellenstoffs. Leipzig-Berlin 1911. Die griechischen Geschichten dieser Art — es werden außer der Geschichte von Nektanebos und Olympias die von Mundus und Paulina, Tyrannus, Kimon und Kalirroe besprochen — sind teils novellistische Erfindungen, teils können sie auf wirkliche Vorkommnisse zurückgehen. Zugrunde liegen schließlich Vorstellungen hellenistisch-ägyptischer Mysterienkulte (schon Ausfeld hatte ägyptischen Ursprung des Motivs angenommen), doch sind allmählich immer mehr griechische Elemente eingedrungen, verhältnismäßig am wenigsten in die Fassung B (des Iulius Valerius) und in die syrische Über-

setzung. Von Griechenland ist das Motiv nach Indien gelangt, oder es ist hier selbständig gefunden (155 ff.). Die mittelalterlichen Novellen lehnen sich nach Weinreich der Mehrzahl nach an antike Quellen, einzelne vielleicht an die arabischen Bearbeitungen der indischen Sagen an. — Der Wert der Arbeit, die das Fortleben des Zuges bis in die neuere Zeit verfolgt (vgl. auch Philol. LXXII, 1913, 517 ff.), liegt vornehmlich in den literarhistorischen Untersuchungen, die von sehr anerkennenswerter Kenntnis des z. T. abgelegenen Schrifttums zeugen. — Beispiele aus den Zauberpapyri für die Überlistung eines Weibes durch einen sich als Gott gebenden Mann sammelt Preisendanz, Hess. Blätt. f. Volksk. XI, 1912, 213 ff. — Einen von Weinreich übersehenen Erfurter Text des Nektanebosabenteuers veröffentlicht Hilka, Festschr. der Schles. Ges. f. Volksk. 1911 (= Mitteil. XIII/XIV) S. 188 ff. Vgl. auch Mitt. XVI, 1914, 80 ff. — Über die zahlreichen Sagen und Novellen, in denen eine Frau einen sie verschmähenden Mann bei ihrem Gatten des Versuches, sie zu verführen bezichtigt, s. Wendland, De fabellis antiquis earumque ad Christianos propagatione, Götting. Universitätsschr. 1911 S. 15 ff. — Auf die Verlemdung des Phrixos durch seine Stiefmutter spielt nach Pearson, Class. Rev. XXIII, 1909, 255 vielleicht schon Pind. Pyth. IV 162 an.

Über das Motiv der *Entführung einer Frau und des darauffolgenden Zweikampfes* handelt Mülder, Die Ilias u. ihre Quellen 25 ff. M. R. nimmt er an, daß es als Ursache des troischen Krieges nicht aufgekommen sein könne, als dieser bereits als Weltkrieg der Griechen gegen die Barbaren galt; er schließt daraus, daß es entweder aus einer Zeit stamme, in welcher der troische Krieg noch nicht so großartig gedacht war, oder nachträglich aus einer anderen Sage herübergenommen sei. Was Helenas Entführung anbetrifft, so ist m. E. beides zusammengekommen; sie ist einerseits einer Legende nachgebildet, in welcher die Dioskuren die Schwester zurückführten, andrerseits aber früh als Anlaß für den troischen Krieg verwendet werden, als die Dichtung diesen noch nicht zu einem Nationalkampf erweitert hatte. Dagegen ist der Zweikampf zwischen Menelaos und Paris nicht notwendig mit der Entführung verbunden; er kann auch eine freie Erfindung des Dichters unserer Ilias sein.

Über die griechischen *Verwandlungsmythen* will W. Bubbe in einem Buche handeln, von dem ein Teil u. d. T. De metamorphosibus Graecorum capita selecta als Hallenser Disser-

tation 1913 (Diss. Hal. 24. 1) erschienen ist. Es werden zuerst die Tierverwandlungen (Aktaios Io, Kallisto, Lykaon, Odysseus, Taygete, Hekabe), dann die Versteinerungen, und zwar zunächst die auf einen Kult zurückgehenden, dann die von Dichtern erfundenen, ferner die Ornithogonien, und zwar zunächst die allbekannten, darauf die nur bei jüngeren Dichtern erzählten, endlich die Pflanzenverwandlungen besprochen. Die Versteinerungssagen werden (23 ff.) großenteils aus der Form der Steine erklärt. Mit der Annahme von Hypostasen geht B. ziemlich freigebig um, so sollen z. B. Taygete Artemis (20), Odysseus Poseidon (18), Io die argivische Hera (6 ff.), Kallisto die später der Artemis gleichgesetzte Bärengöttin (12 ff.) sein. — Die Sagen von der Verwandlung eines Gottes bei einem Liebesabenteuer erklären sich nach Frazer, The dying God 82 f. meist daraus, daß das Geschlecht, das sich von solchem Bunde herleitete, ursprünglich das Tier, in dessen Gestalt der Gott der Ahnfrau genaht sein sollte, für sein Totem hielt. Aus der Pytho- Kadmos- Kychreus- und Erichthoniossage folgert Frazer ebd. 105, daß in Delphoi, Theben, Salamis und Athen einst Könige herrschten, die eine Schlange im Wappen führten. Mit der totemistischen Erklärung hält Frazer 111 ff. jedoch eine kosmologische für vereinbar; er glaubt, daß der Schlangenkampfmythos in einem religiösen Drama aufgeführt wurde, das die Besiegung des in Schlangengestalt vorausgesetzten Winter- und Sturmdämons darstellen und beschleunigen sollte, und daß der abtretende und zum Tode bestimmte König die Rolle des unterliegenden Dämons spielen mußte. Ähnlich sollen in Kreta (112) das Rind und in Ägypten der Habicht zugleich Wappen oder Bezeichnung des Königs und Sinnbild der Sonne gewesen sein. — Über die *Blendung* als Strafe der ὕβρις handelt J. Vürtheim, Versl. en Meded. V II, 1916, 409, ebd. 407 über die Blendung eines ungetreuen Liebhabers durch eine Biene ⟨*s. o. 131.*⟩. Dies Motiv soll zuerst von Stesichoros benutzt worden sein, und zwar in bezug auf Daphnis, der schon vorher von Bienen genährt sein sollte (Sch. Theokr. VII 83) und auf den wegen seiner ὕβρις der Zug gut paßte. Spätere haben den Zug auf Anchises und Rhoikos übertragen. —

Berthold, Die *Unverwundbarkeit* in Sage und Aberglauben der Griechen mit einem Anhang über den Unverwundbarkeitsglauben bei andern Völkern, bes. den Germanen (RVuV XI. 1, Gießen 1911) will aus literarischen Zeugnissen und aus Kunstdarstellungen nachweisen, daß Achilleus, Aias, die Aloaden, die Harpyien, Kaineus, Kyknos, Messapos und der nemeische Löwe

erst seit dem Ende des 6. Jhs. als unverwundbar galten, und daß dieser Zug bei Aias, Kaineus und vielleicht auch bei Kyknos aufkam, weil sie ursprünglich Erdgeister waren, die lebendig, also unverwundet in die Erde gestoßen sein und deshalb in dieser fortleben sollten. Die Erklärung ist scharfsinnig und bei Kaineus und Aias vielleicht richtig; aber im allgemeinen ist es bedenklich, nach der ersten, leicht zufälligen Erwähnung oder bildlichen Darstellung das Alter eines Sagenzuges zu bestimmen, namentlich eines so märchenhaften, wie ihn die männliche Heldensage, auch wo sie ihn vorfand, zu verschmähen pflegte. Es ist daher wenig Gewicht darauf zu legen, daß z. B. die Unverwundbarkeit des Achilleus erst in hellenistischer Zeit begegnet. Die auffallende Spärlichkeit der Hieb- und Stichfestigkeit in der späteren Magie ist der Annahme, daß dieser Sagenzug erst in junger Zeit aufgekommen sei, nicht günstig.

Zahlreiche, darunter auch mythologische Parallelen zu der Sage vom *Ring des Polykrates* sammelt Saintyves, Rev. hist. rel. 66, 1912[2], 49. — G. Paris wollte in einem 1874 in der AIBL gehaltenen, aber erst jetzt in der Rev. hist. rel. LV, 1907[1], 151 ff. u. d. T. Le conte du trésor du roi Rhampsinit veröffentlichten Vortrag zeigen, daß von den 18 in 13 Sprachen erhaltenen Fassungen der Sage vom *Meisterdieb*, die im griechischen Mythos von Trophonios und Agamedes eine bekannte Entsprechung hat, die Herodoteische nicht die älteste ist. Indien, an das man mit Benfey denken müßte, kommt als Heimat der Novelle ebensowenig in Betracht als Ägypten. Eher ist möglich, daß die Sage oder Novelle in Assyrien entstand. — Die Erzählungen vom *verborgenen Schatz* zählt auf Lockwood, Transact. Amer. Phil. Assoc. XLIV, 1913, 215 ff. —

Über das Märchen vom *lahmen* oder *dreibeinigen Roß* vgl. Leßmann und Hüsing, Die iranische Überlieferung (Myth. Bibl. II 2, 1909) 73 ff. — Ebd. S. 43 ff. behandelt Hüsing das Motiv der *Rätselwette.* — Klinger, „Zur Märchenkunde", Philol. LXVI, 1907, 336 bringt neugriechische Parallelen zur *Glaukossage* (337), zur Vorstellung, daß die *Styx* nur in einem Huf aufgefangen werden können (339) und zur *Strigen*vorstellung (342 ff.). — Neben die Geschichte von der *Verzauberung* des Geschwisterpaares Mantinias und Derkyllis, *die am Tage tot sind*, stellt Anderson, Philol. LXVI, 1907, 606 ff. einige Märchen; ob genetische oder bloß Gedankenverwandtschaft vorliege, läßt der Vf. unentschieden. — Das Motiv von *Midas' Ohren*

verfolgt in der Märchen- und Sagenwelt Crooke, Folklore XXII, 1911, 183 ff.

Die Mythen und Sagen vom *Wiederergrünen eines trocknen Holzes*, das in die Erde gesteckt wird, teilt Saintyves, Rev. hist. litt. rel. n. s. III, 1912, 330 ff., 421 ff. in zwei Klassen: 1) Sagen, in denen ein Orakel, z. B. über die Unschuld eines schwer belasteten Angeklagten gegeben, 2) Sagen, in denen die Besitzergreifung eines Landes bezeugt wird. Zur zweiten Art werden 429 ff. z. B. die Mythen vom Ergrünen von Herakles' Keule und Athenas Lanze gestellt. S. 443 werden Parallelen zu dem Gebrauch gesammelt, an der sommerlichen oder winterlichen Sonnenwende *Weinreben mit reifen Trauben* zu zeigen, womit Saintyves Begehungen der Oschophoria und Skirophoria vergleicht.

Wegen ihrer Beziehungen zu mehreren griechischen Mythen gehört schließlich in diesen Kreis auch die Geschichte von *Charite* (Apul. m. 8. 1 ff.), die sich grausam an dem Verräter ihres auf der Eberjagd verunglückten Gatten rächt. Zahlreiche Parallelsagen sammelt W. Anderson, Philol. 68, 1909, 537 ff.; die meisten Übereinstimmungen berechtigen jedoch nicht zur Annahme eines mythologischen oder literarischen Zusammenhangs. — Zu der Sage, daß Rhampsinit in der Unterwelt mit Demeter *würfelte* (Herod. II 122), sammelt Radermacher, Zeitschr. f. österr. Gymnasien LXIII, 1912, 196 Analogien; meistens wird das Leben als Preis eingesetzt, dementsprechend ist es nicht selten der Todesgott, mit dem der Held würfelt.

2) Sagenkreise.

Zur *Welt- und Menschenschöpfung*. Das wissenschaftliche Ansehen, dessen sich der frühere Präsident der Universität Boston W. Fairfield Warren noch jetzt in Amerika zu erfreuen scheint, erfordert eine kurze Erwähnung seines neuesten Werkes The Earliest Cosmologies. New-York o. J. (1909), das Ergebnis 40jähriger Arbeit (S. 14), mit dessen Veröffentlichung er bereits 1881 in The True key to Ancient Cosmology and Mythical Geography begonnen hatte. Der Vf. denkt eine Einleitung in das Studium der vergleichenden Kosmologie und damit aller Religion zu geben; denn Weltanschauung, world view, steht seiner Ansicht nach im Hintergrund aller Religion und aller Philosophie, und zwar eine wesentlich übereinstimmende Vorstellung, die von Babylon zu Juden, Ägyptern, Griechen, Eraniern und Indern ge-

bracht sein soll. Nach diesem Weltbild besteht die Erde aus zwei mit den Basen zusammengeschweißten Pyramiden, deren untere die Unterwelt bilden soll und die beide durch den Weltenstrom in Verbindung stehen sollen. Für die Einzelheiten dieser sich zuletzt ins Bodenlose verlierenden Hypothese, die aber, wie der Vf. selbst sagt, die Zustimmung der größten Kenner gefunden hat, sei auf die eingehende Besprechung bei Goblet d'Alviella, Croyances, rites, institut. I 336 ff. verwiesen. — Eine reichhaltige Zusammenstellung kosmogonischer und anthropogonischer Vorstellungen, namentlich solcher, die von den biblischen abhängen oder sich mit ihnen wenigstens vergleichen lassen, bietet Dähnhardt, Natursagen I 1 ff. — K. Ziegler, Neue Jahrbb. XXXI, 1913, 529 ff. will nachweisen, daß der Aristophanische Mythos im Symposion durch eine Mittelquelle auf einen orphischen Mythos zurückgeht, von dem auch Empedokles abhänge und dessen letzte Quelle derselbe babylonische Mythos sei, von dem auch Genes. II 18 ff. abhänge. „Der Grundstock der Anthropogonie, die Platon parodiert, war orphisch und im Stil mythisch, aber im Anschluß an Empedokles überarbeitet und einigermaßen rationalisiert ... Den Namen des Orphikers zu ermitteln, der orphische Mystik mit Empedokleischer Spekulation vereinigt hat und so zu der Ehre gekommen ist, von Platon parodiert zu werden, dazu fehlt uns jeder Anhalt" (570). — Viele kosmogonische Vorstellungen bespricht C. Fries, Die griech. Götter und Heroen S. 93 ff. Den Mittelpunkt, von dem sie ausgestrahlt sind, vermutet er in Babylon.

Die Hesiodeische Sage von den *Menschenaltern* will Ed. Meyer (Hesiods Erga und das Gedicht von den 5 Menschengeschlechtern, Genethliacon für K. Robert, Berlin 1910, 159 ff.) gegen die Mißverständnisse der Neueren verteidigen, welche den großartigen Grundgedanken der Dichtung nicht erkannten und deshalb töricht ändern. Der Dichter will nach Meyer 180 nicht Sagengeschichte geben, sondern Betrachtungen über die Bedingungen und Aufgaben des menschlichen Lebens. Das heroische Geschlecht unterbricht zwar den logischen Fortschritt, ist auch insofern überflüssig, als die Helden bereits in dem vorhergehenden, ehernen einbegriffen sind, ist aber vom Dichter hinzugefügt, weil er durch eine ältere Überlieferung gebunden war (183) und überdies das Erzalter nur von der rohen Seite geschildert hatte. Die übrigen 4 Geschlechter zerfallen in 2 Gruppen (1) das goldene und silberne, (2) das eherne und eiserne, die den Regierungen des Kronos und Zeus entsprechen. Zeus führt gleichzeitig den Untergang des

silbernen Geschlechtes und der Titanen herbei. Der Sinn des Mythos vom silbernen Zeitalter ist nach M., daß, wenn es ein goldenes Geschlecht gegeben hat, das nächste ganz anders aussehen muß, weil Wohlstand und Üppigkeit notwendig zur Verweichlichung, zum Nachlassen der körperlichen und geistigen Kraft führen (179); das goldene Zeitalter soll also als Utopie hingestellt werden (186). — Nach v. Wilamowitz, Aisch. 139 ist die Geschichtsphilosophie, die aus der Sage von den Weltaltern zu uns spricht, aus dem ntergang der hohen kretisch-mykenischen Kultur abstrahiert. — Eine Reihe von Artikeln in Hastings Encyclop. of Relig. I 183 ff. behandelt die Sage von den Weltaltern in den Literaturen verschiedener Völker; die babylonischen Sagenformen stellt A. Jeremias dar, die ägyptische Griffith, die griechisch-römische K. F. Smith. — Assyrischen Ursprung der indischen Sage von den vier Weltaltern folgert aus den dabei genannten Zahlen F. Röck, Zs. f. Assyr. XXIV, 1910, 318 f.

Sintflutsage. Dem assyrischen Sintfluthelden Utnapištim werden Weisheitssprüche in den Mund gelegt (Ebeling, KTAR no. 27); vgl. Zimmern, Zs. f. Assyr. XXX, 1915/6, 185. — Einen von ihm 1909 gefundenen babylonischen Sintflutbericht gibt H. V. Hilprecht, The Earliest Version of the Babylonian Deluge Story, Philadelphia 1909 heraus; vgl. L. Delaporte, Rev. hist. rel. LXI, 1910[1], 343 ff. Die Erzählung berührt sich z. T. mit der des Priesterkodex, deshalb setzt Hilprecht sie auf Grund einer irrigen Vorstellung von dessen Alter ungefähr in das Jahr 2000; s. dagegen Loisy, Rev. hist. litt. rel. n. s. I, 1910, 306; in einer zweiten Veröffentlichung „Der neue Fund zur Sintflutgeschichte aus der Tempelbibliothek von Nippur“ Leipz. 1910 verzichtet Hilprecht auf seine Zeitbestimmung. Eine phrygische Sintflutlegende versucht A. Reinach, Noe Sangarion. Étude sur le déluge en Phrygie et le syncrétisme judéo-phrygien, Paris 1913 wiederherzustellen auf Grund einer auf Thasos gefundenen Grabinschrift *Νόη Σαγγαρίου γυνή* und der bekannten phrygischen Münzen oder Medaillons aus der Zeit des Septimius Severus, Macrinus und Philippus; er meint nämlich, daß die auch von ihm angenommene und in den Schluß des 3. Jhs. v. Chr. gesetzte Übertragung der jüdischen Noahgeschichte nach Phrygien dadurch erleichtert wurde, daß die Phryger bereits vorher infolge uralter Verbindungen mit Armenien Überlieferungen über eine große Flut hatten, die an den später mit Henoch ausgeglichenen Annakos oder Nannakos und dessen Tochter, die Wassergottheit Na, Nae, Nana oder Noe, eine

Hypostase der großen Göttermutter, anknüpfte. Vgl. dagegen Wide, Berl. Phil. Wschr. XXXV, 1915, 499. — Ohne von den neuen assyrischen Texten Kenntnis zu haben, mustert Georg Gerland, Der Mythos von der Sintflut, Bonn 1912, von den westasiatisch-semitischen Erzählungen ausgehend, die Verbreitung der Sage in dieser Reihenfolge: Afrika, Australien, Melanesien, Mikronesien, Polynesien, Malaisien, Zentraleuropa, Ostasien, Eskimoländer, Nord- und Südamerika, Indien. Griechenland wird mit einem Hinweis auf Useners Buch kurz abgetan. Daß den Sagen die Erinnerung an ein Ereignis der Urzeit oder an örtliche Überschwemmungen zugrunde liege, bezweifelt Gerland wie Usener, aber mit der eigenartigen Begründung, daß ihre verhältnismäßige Gleichförmigkeit als gemeinsame Grundlage eine Naturerscheinung erfordere, die dem Menschen in allen Teilen der Erde wesentlich gleichartig entgegentrete. Als solche kann er sich nur das Himmelsgewölbe denken: Dieses wird „in seiner Einheit, in seiner leuchtenden Verschiedenheit gegenüber der sonstigen Welt von der gesamten Urmenschheit, die nur anthropomorphisch auffassen kann, einheitlich zusammengefaßt in den ursprünglich anthropomorphisch empfundenen und gedachten Gottesbegriff, der hier seinen Ursprung hat für alle Völker, die ihn über die ganze Erde hin alle gleichmäßig besitzen und gleichmäßig projizieren". Während Usener die Sintflutmythen hauptsächlich auf die Sonne deutete, erklärt Gerland sie aus einem mit dem primitiven Gottes- und Tabubegriff eng zusammenhängenden Mondmythos. S. dagegen Wünsch, Berl. Phil. Wschr. XXXIII, 1913, 617. Über Andrée hinaus ist ein Fortschritt durch die Vermehrung der Sagen bei heutigen Wilden erzielt worden; leider läßt die Genauigkeit in der Wiedergabe der Berichte zu wünschen übrig, vgl. H. Greßmann ZDMG LXVI 503 ff. — Die Sintflutsagen heutiger wilder Völker, die Dähnhardt, Natursagen I 257 ff. sammelt, gehen großenteils auf den biblischen Bericht zurück, der freilich oft willkürlich erweitert oder verkürzt und auch verändert wird. — Die griechischen Sintflutberichte leitet C. Fries, Die griechischen Götter und Heroen 60 ff. von den babylonischen her, glaubt aber, daß sie insofern altertümlicher als dessen uns vorliegende Fassungen und auch als die biblische seien, als sie den aus rationalistischen Bedenken hinzugefügten Zug von der Einsperrung der Tiere in der Arche nicht kennen. Deukalion und die wenigen, die sich auf die Berge retten, sind nach Fries alte Götter, Deukalion eins mit Prometheus; es soll sich ur-

sprünglich nicht um eine Vernichtung der Menschen, sondern um eine Zerstörung der Welt gehandelt haben. — Nach Baehrens, Stud. Serv. I 24 hat vielleicht Akusilaos zuerst die Deukalionische Flut von der Ogygischen unterschieden und jene mit Lykaons Frevel begründet. Ov. Metam. I 260 führt Baehrens auf ein mythologisches Handbuch (vgl. Apollod. bibl. 3. 99) zurück, vielleicht dasselbe, aus dem auch Interpol. Serv. Aen. 6, 41 schöpfe; Vollgraff, Nikand. und Ov. I 99 hatte für v. 313—415 an Nikandros gedacht. Die Landung auf dem Athos beim Interpol. Serv. a. a. O. stammt nach Baehrens ebd. 26 f. aus Varros Schrift de gente populi Romani und mittelbar aus Hegesippos, der (27) vor Nikandros, aber nach Ephoros lebte, und die Überlieferung dieses von den Giganten, den ruchlosen Bewohnern Pallenes, durch die Sage entkräften wollte, daß von der Chalkidike vielmehr das Geschlecht der frommen neuen Menschheit ausgegangen sei.

Die Untersuchungen über die *Argonautensage* wurden zumeist im II. Hauptteil dieses Berichtes besprochen, der aus Raummangel weggelassen werden muß; hier seien nur einige Arbeiten erwähnt. Das goldene Vließ war nach Svoronos, Journ. intern. d'arch. num. XVI, 1914, 148 f. Abzeichen (ἀκροστόλιον) und Totem des Schiffes, auf dem Phrixos nach Kolchis fuhr; als Totem mußte es von den Thessalern zurückerobert werden. Argo „die Weiße" soll zum Taubenheros Pelias (πέλεια „wilde Taube") gehören, aber auch der Taubentotem von Dodona sein und daher eine Taube der Argo voraus durch die Symplegaden vorausfliegen. — Zur Erklärung des Ausdrucks Ἀργὼ πᾶσι μέλουσα μ 70 erinnert P. Maas bei Kranz, Herm. L, 1915, 102, 5 an Pind. Πυϑ. 4, 327 τὸν δὲ παμπειϑῆ γλυκὺν ἡμιϑέοισιν πόϑον ἔνδαιεν Ἥρα ναὸς Ἀργοῦς. Die Landung der Argonauten auf Lemnos muß nach Robert, Herm. XLIV, 1909, 380 f. bei Eurip. Ὑψιπ. vor dem Männermord erfolgt sein. Thoas ist noch König; seine Tochter verbindet sich mit Iason in legitimer Ehe, und dieser nimmt nach zwei Jahren die ihm von Hypsipyle geborenen Kinder Thoas und Euneos von der Mutter Brust nach Kolchis (nicht nach Iolkos, wie Mahaffy einsetzen wollte) mit. Erst nachher soll Hypsipyle ihren Vater töten, rettet ihn und flüchtet an die Küste, wo sie von Piraten aufgegriffen und nach Nauplia als Sklavin verkauft wird. Um Hypsipyle nach Nemea zu führen und sie der in den früheren Darstellungen nach Robert wahrscheinlich unbenannten Amme des Opheltes gleichzusetzen, mußte Euripides den Männermord nach dem Argonautenabenteuer ansetzen; in der alten Sage hatte sie zwar auch ihren Vater ver-

schont, war aber ruhig in Lemnos Königin geblieben, weil niemand wußte, daß Thoas durch Dionysos (nach dem Taurerland?) gerettet war. Indem die Mythographen (Apollod. I 114; Hyg. f. 15) versuchten, die Euripideische Reihenfolge mit der älteren zu vereinigen, ergaben sich nach Robert S. 397 Ungereimtheiten. Auch im folgenden hat Euripides nach Robert eine eigentümliche Fassung der Sage geboten. Iason bezwingt den Drachen nicht, sondern wird von diesem, der erst nachher dem Herakles erliegt, verschlungen. Nach dem Tode des Vaters bringt Orpheus beide Kinder, die dann die Mutter retten, nach Thrakien. Daß Hypsipyle Kebsweib des Lykurgos war, ist nach Robert 386 unwahrscheinlich. — Eine argivische Form der Argonautensage erschließt Vollgraff, Neue Jahrbb. XXV, 1910, 315 aus den argivischen Heroen auf der Argo. Nach Friedländer, Rh. Mus. LXIX, 1914, 299 ff. ist die Sage erst in Milet, aber mit Benutzung mutterländischer Sagen geformt worden: Phrixos soll aus Thessalien, Medeia aus der östlichen Peloponnes, die Sage von den Kämpfen in Kolchis aus der milesischen Kadmossage stammen. Kolchis wurde an die Stelle des mythischen Aia, nach dem Aietes heißt, gesetzt, als die Milesier an die Ostküste des Schwarzen Meeres gelangten. Die fertige Argonautensage wurde (312 ff.) aus dem milesischen Epos nach Korinth übernommen, wo man schon vorher von Medeia, der göttlichen Gattin eines Sterblichen, vielleicht auch schon von Iason erzählte.

Thebanischer Sagenkreis. †Léon Legras, Les légendes thebaines dans l'épopée et la tragédie grecques, Paris 1905. Der Vf. versucht unter Benutzung auch der Lyriker (114 ff.), der Logographen (121 ff.) und der bildlichen Überlieferung den Inhalt der einzelnen Epen festzustellen. Die Sage selbst ist seiner Ansicht nach in den Haupttatsachen geschichtlich, boiotische Anführer sind z. B. wirklich wie Polyneikes in die Peloponnes gekommen, dagegen sind die Namen aus Legenden und andern örtlichen Überlieferungen genommen; Oidipus z. B. wird als Schlangenfuß, also als chthonischer Dämon erklärt. — Daß ursprünglich nur ein Zug gegen Theben überliefert war, folgert Valeton, Mnemos. XLI, 1913, 35 aus *E* 412 ff., wo statt Tydeus (*Ξ* 120) Diomedes Schwiegersohn des Adrastos heißt. Es gab ursprünglich zwei Sagenfassungen, nach der einen hatte Diomedes, nach der andern Tydeus an der Eroberung Thebens teilgenommen. Erst durch die Vereinigung beider Sagen ist nach Valeton auch Tydeus Schwiegersohn des Adrastos geworden. — Daß der Zug der Sieben gegen Theben in

der Kaikosebene gedichtet sei, folgert Friedländer, Rh. Mus. 1914, 327 ff. daraus, daß 1) Theben nie siebentorig war (doch hat v. Wilamowitz, der dies behauptete, jetzt seine Aufstellungen eingeschränkt, s. o. ⟨*343*⟩); 2) Thersandros, Polyneikes' S., in Elaia begraben sein sollte; 3) die Bestechung Astyoches in der kleinen Ilias der Eriphyles nachgebildet ist; 4) Aristagoras von Tenedos sein Geschlecht auf Melanippos zurückführte (Pind. Nem. 11, 37); 5) nach der Homervita des Ps.-Herod. die *Ἀμφιαράου ἐξέλασις* in Neonteichos entstanden ist. — Über die Listen der Teilnehmer am Zuge der Sieben und am Epigonenzug, welche die Thebais und die Alkmaionis boten, kommt zu ähnlichen Ergebnissen wie E. Bethe Pomtow, Klio VIII, 1908, 321 f. Auf die Thebais sollen zurückgehen, wenigstens deren Katalog voraussetzen, die den Tragikern vorliegenden Verzeichnisse, die Liste bei Sch. *Δ* 404, endlich auch die argivische Reihe von Statuen der Epigonen in Argos (Paus. II 20, 5) und auch die Reihe von Teilnehmern am ersten Zug, welche die Argiver nach der Schlacht bei Oinoe in Delphoi gewidmet hatten (Paus. X 10, 3); nur soll hier Parthenopaios als Nichtargiver ausgelassen und dafür zwar nicht Halitherses, der nur zu Amphiaraos' Wagen, nicht unter die Zahl der sieben Fürsten gehöre, eingetreten, wohl aber die überlieferte Siebenzahl dadurch bewahrt sein, daß Adrastos, der in der Thebais außerhalb und über der Reihe der sieben Fürsten stand, mitgezählt wurde. Dagegen folgten die Argeier, als sie im 4. Jh. in Delphoi die Statuen der Epigonen weihten, nach Pomtow der damals berühmter gewordenen Alkmaionis (Paus. X 10, 4); so soll es sich erklären, daß in den beiden argivischen Reihen in Delphoi, die Paus. überliefert, nicht jeder Epigone einen der Sieben zum Vater und umgekehrt nicht jeder Teilnehmer am ersten Zug einen Epigonen zum Sohn hat. Die Liste der Alkmaionis bietet nach Pomtow auch Apollod. III 81 ff. — Zu ähnlichen Ergebnissen gelangt Cat. Corbellini, Studi ital. fil. class. XIX, 1912, 337 ff. Die *Ἐπίγονοι* ließen, wie Corbellini nachweisen will, die Söhne der in der *Θηβαίς* getöteten Argiver gegen Theben ziehen. Diese Liste lag dem Dichter der Ilias und auch Aisch. vor; sie erscheint ferner Sch. *Δ* 404. Eine andere Liste bot die *Ἀλκμαιωνίς*, aus welcher der Schiffskatalog, ferner Paus. X 10, 4 und Apollod. *βιβλ.* 3, 82 schöpfen. Die Argeier haben in ihrer Stadt Statuen nach der Liste der *Ἐπίγονοι* (Paus. II 20, 5), andere in Delphoi (ebd. X 10, 4) nach der der *Ἀλκμαιωνίς* gestiftet, die zu Diomedes und Sthenelos auch Euryalos als argivischen Fürsten stellt. — Im Gegensatz dazu führt Robert, Oid. I 244 die del-

phische Epigonengruppe der Argeier auf die Thebais, die Gruppen in Argos aber auf Eurip. *Φοίνισσαι* zurück. — Wenn trotz dieser Abweichungen im einzelnen über das Quellenverhältnis in den Hauptpunkten eine gewisse Übereinstimmung herrscht, wenn insbesondere ziemlich allgemein angenommen wird, daß, wie auch Robert Oid. I 240 glaubt, die Liste der Sieben bei den Tragikern auf die Thebais zurückgeht, so ist das scheinbar eine Gewähr dafür, daß dieses Ergebnis jetzt gesichert sei; aber dabei ist vorausgesetzt, daß es nur wenige in den großen Epen überlieferte Sagenformen gab. Allein jede Dichtung, die den Sagenkreis ausführlich behandelte oder auch nur berührte, konnte, selbst wenn sie bald in Vergessenheit geriet, unter der Gunst unberechenbarer Umstände in Gestaltung des Stoffes Nachfolger finden; deshalb ist die Zahl der Möglichkeiten größer als die durch die Überlieferung gebotene. Wie Sophokles und Euripides wahrscheinlich durch Aischylos' *Ἑπτά* bestimmt wurden, so kann diese Dichtung, die überdies auch selbst den Stoff im einzelnen verändert haben wird, von einer uns unbekannten Vorlage abhängen. Versteckte Beziehungen scheinen darauf zu weisen, daß das Verhältnis der Sagenfassungen nicht so einfach ist, als gewöhnlich angenommen wird. Halitherses hat vielleicht ursprünglich zu Parthenopaios und Atalante gehört, die in der alten, von einem samischen Dichter geplünderten Sage vom Kalydonischen Eber neben einem Ankaios stand; es ist doch wohl kein Zufall, daß nach Asios bei Paus. VII 4, 1 der samische Ankaios einen Sohn Halitherses hat. Aus den beiden wahrscheinlich unabhängigen, jedenfalls früh getrennten Nachbildungen, der samischen und der argivisch-arkadischen, die beiden zugrunde liegende Urform zu erschließen oder gar anzunehmen, daß der argivische Halitherses Atalantes Sohn und Bruder des Parthenopaios war, ist natürlich nicht gestattet, aber die Übereinstimmung in dem seltenen Namen zeigt recht anschaulich, was freilich ohnehin angenommen werden muß, daß neben den bekannten Faktoren bei der Entstehung des Sagenstoffes auch unbekannte mitgewirkt haben können. — Dadurch wird zugleich einer anderen Vermutung der Boden entzogen. Nach v. Wilamowitz Aischyl. 100 wurde Parthenopaios durch fortwuchernde Erfindung zum Jungfernsohn, zu Atalantes Sohn, zum Arkader gemacht, also nicht mehr als Argeier gezählt und deshalb im 5. Jh. durch den früher nicht hervortretenden Eteoklos ersetzt (zuerst bei Aisch. *ἑπτ.* 457). Von vielen anderen Vermutungen von v. Wilamowitz sei hier nur noch erwähnt, daß die „Labdakidensage", d. h., wenn ich ihn recht verstehe, die Sage von dem Fluche, der auf Laios

und Oidipus lastet, nicht älter sei als das 7. Jh., und zwar auch darum, weil sie moralische Probleme behandelt, wenn auch der delphische Gott nicht von Anfang an die Geschicke lenkte. Diese Zeitbestimmung erscheint mir richtig, sie führt aber zu der von dem Verfasser wohl nicht gezogenen Folgerung, daß die Knabenliebe als gesetzliche oder wenigstens nach dem allgemeinen Urteil zugestandene Einrichtung noch jüngeren Ursprungs ist, da eine Fassung der Sage den auf Laios ruhenden Fluch mit dem Raub des Chrysippos begründet. — Über v. Wilamowitz' weitere Vermutungen s. o. ⟨*436*⟩.

Innerhalb des *troischen Sagenkreises* unterscheidet Valeton, Mnemos. XL, 1912, 1 ff., 285 ff., XLI, 1913, 26 ff., 243 ff. acht Bestandteile: Der *älteste* troische Kyklos, etwa im 12. Jh. entstanden (XL 314), ließ hauptsächlich Boioter und Lokrer unter Führung des Aias, dessen Vater bald Oileus, bald Telamon genannt wird, von Aulis nach Troia fahren, wo Patroklos von Euphorbos, Hektor von Aias getötet wird. Reste oder Nachwirkungen dieses Bestandteils sollen sich *H* 271 und *Ξ* 411 finden (ebd. 15). Der Phoker Epeios kam schon in dieser Sagenform vor, ebenso Hektors Flucht um die Stadtmauer, weil sie (ebd. 19) im Gegensatz zu den späteren Sagen, die den Krieg zehn Jahre dauern und die Hilfsvölker während der ganzen Zeit in Troia wohnen ließen, den kleineren Umfang der Stadt voraussetzt. Außer Aias sollen dieser ältesten Sage, wie aus dem Schiffskampf in *N* gefolgert wird, fast alle großen Helden, insbesondere Achilleus (statt dessen Medon und Podarkes in Phthia geboten, *N* 699), Agamemnon, Diomedes, Elephenor, Eurypylos, Idomeneus, Leonteus, Machaon, Menelaos, Meriones, Nestor und seine Söhne, Odysseus, Philoktetes, Podaleirios, Polypoites und Tlepolemos gefehlt haben. Die geschichtliche Grundlage dieses ältesten Sagenbestandes ist die Besiedelung der troischen Landschaft durch Mittelgriechen, die bald mit den Urbewohnern, den Dardanern und den griechenfreundlichen, ihren Eponymos zu Aias' Bruder machenden Teukrern verschmolzen (XL 26). Daß auch attische Ansiedler sich in der Pflanzstadt niederließen, wird (ebd. 23 f.) aus der Gestalt des Erichthonios (dessen Name aber in Wahrheit attisch wahrscheinlich Arichthonios gelautet hätte) und aus dem Namen Troia gefolgert, den die Stadt nun erhielt und der aus dem *Τρώων δῆμος*, d. h. Xypete (Str. XIII 1, 48, S. 604) stammen sollte; sonderbarerweise erinnert sich Valeton nicht des Begleiters des Hesiodos Troilos und der gleichnamigen lokrischen Klippe (Plut. conv. VII

sap. 19; cert. Hesiodi 3, 236 Rz.); der andere Name *Ϝίλων* wurde der Ansiedlung nach dem lokrischen Apollon *Ϝιλεύς* gegeben. Beide Benennungen wurden aber von den neuen Bewohnern auch auf die frühere Stadt übertragen, auf deren Trümmern ihre Häuser lagen, und Apollon, unter dessen Schutz sie ausgefahren waren, wurde, weil sein Name von dem der Stadt unzertrennlich war, sogar Schirmer der früheren Bewohner. Dagegen stand Ares in dem lokrisch-boiotischen Kyklos, wie Valeton ebd. 35 aus der Überwindung seines Sohnes durch Deiphobos (*N* 518) folgert, auf Seite der Griechen. Daß der Telamonier Aias Boioter war, ergibt sich nach Valeton ebd. 8 aus Tychios von Hyle, dem Verfertiger seines Schildes (*H* 220 f.), und aus seinem Hervortreten beim Schiffskampf, bei dem hauptsächlich boiotische Helden beteiligt sind. Ein *zweiter* Bestandteil der troischen Sage spielt ursprünglich in Thessalien; er erzählte von der Zerstörung des phthiotischen Thebens und dem Tode des Achilleus durch Alexandros, der selbst dem Philoktet erliegt. Dieser Sagenkreis wurde etwa im 11. Jh. geschaffen, er muß nach Valeton ebd. 314 jünger sein als der erste, boiotisch-lokrische, denn er setzt Achilleus, der eigentlich wie sein Vater Peleus, seine Mutter Thetis und sein Erzieher Chiron an das Peliongebirge gehört, bereits in Phthia voraus, während der boiotische Sagenkreis zwar andere Phthioten, aber noch nicht Achilleus gegen Troia ziehen läßt. Zu diesem Kyklos gehört (ebd. 307) auch Machaons (*Λ* 505) und Eurypylos' (*Λ* 581) Verwundung durch Alexandros, der ursprünglich Thessaler war. Ein *dritter* Kyklos berichtete nach Valeton von Achilleus' Zügen nach Lesbos und den Kämpfen gegen den Dardanerkönig Aineias, den Lelegerkönig Altes, von der Eroberung von Pedasos und Lyrnessos. Den Kämpfen um Pedasos am Satnio[ei]s ist (ebd. 290) die *μάχη παραποταμία* nachgebildet; eigentlich soll Achilleus Sieger über den Satnios (*Ξ* 442) gewesen und Lykaon ursprünglich am Satnio[ei]s vor der Stadt seines Großvaters Altes gefallen sein. Eine Nachwirkung des Flußkampfes bei Pedasos soll auch *Z* 21 vorliegen, wo aber für Achilleus Euryalos und für den Satnio[ei]s der Aisepos eingetreten ist. Diese Kämpfe des Achilleus in der Umgegend von Troia führten leicht dazu, ihn in die troische Sage zu verflechten; er zog dahin seinen Überwinder Alexandros, der mit Paris ausgeglichen wurde, und dieser wiederum den Philoktet, dem er in der thessalischen Sage erlegen war (ebd. 308), nach sich. Aineias wurde Troer, und der Flußkampf sollte nun am Skamandros erfolgt sein. Das ist nach Valeton die *vierte* Sagenschicht. Eine

fünfte, in der Peloponnes entstanden, berichtete von dem Raube Helenas durch Paris, der aber noch nicht Troer war, und ihrer Rückführung durch Agamemnon und Menelaos. Ein *sechster* Kyklos umfaßte Diomedes' Kämpfe mit Apollon, Pandaros, Aphrodite, Aineias, ein *siebenter*, in der Doris entstanden, Tlepolemos' Kampf gegen die Lykier, ein *achter*, kretischer, Idomeneus' und Meriones' Kämpfe in Kreta. Ionier haben Helenas Räuber nach Troia gesetzt und Sarpedons Sieg über Tlepolemos hinzugefügt. Auch die peloponnesischen Helden sind nach Valeton (XLI 41 ff.) erst in Ionien, wohin viele Peloponnesier ausgewandert waren, in die troische Sage gekommen, und zwar von ihren Erlebnissen zuerst der Zweikampf des Paris und Menelaos, dann Menelaos' und Odysseus' Gesandtschaft in Troia, darauf die *ἀριστεία* Agamemnons und Agamemnons Verzweiflung (*I* 17 ff.), der dann ein jüngerer Dichter die *διάπειρα B* 110 ff. nachgebildet habe. Das Verhältnis der Ilias zu ihren Vorlagen denkt sich Valeton (XLI 287 f.) so, daß die Dichter namentlich von ihren älteren Quellen nur den Stoff und auch diesen oft stark verändert beibehielten, dagegen von den jüngeren ganze Verse, ja längere Episoden, z. B. Menelaos' *μονομαχία*, Agamemnons Entschluß, nach Haus zu fahren, und seine *ἀριστεία*.

W. R. Paton, Class. Rev. XXVII, 1913, 45 ff. erschließt eine alte Form der troischen Sage, nach der Achilleus 12 Inseln und 11 Städte auf dem Festland eroberte und nach der er, weil er fallen mußte, wenn er auch die zwölfte, Troia, selbst einnahm, dem Lokrer Petroklos, der nicht sein Freund ist, seine Waffen lieh. Dieser aber unterliegt, und die Leiche wird nicht geborgen. Da zieht Achilleus aus, um die Waffen wiederzugewinnen; Hektor wird getötet und seine Leiche dreimal um die Stadt geschleift wie bei Eur. *Ἀνδρ.* 107; Verg. Aen. 1, 483. Erst Homer soll die Freundschaft des Achilleus mit Patroklos sowie die *μῆνις* und Hektors Schleifung um Patroklos' Grabhügel eingeführt haben. —

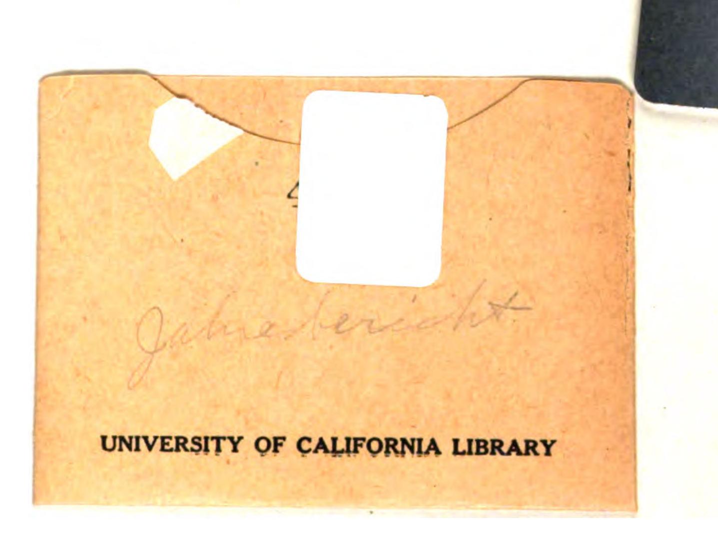
Die älteste Überlieferung vom troischen Krieg, die seiner Ansicht nach einen geschichtlichen Kern enthält, erblickt Schuchardt, Zeitschr. f. Ethnol. 1908, S. 949 in den Versen *K* 428 ff., die, wie er meint, den Voraussetzungen der Doloneia widersprechen und daher älter als diese sein müssen. Die am Meere lagernden Karer, Paioner, Leleger, Kaukonen und Pelasger sollen die kleinasiatischen Seevölker, dagegen die in Thymbra lagernden Libyer, Myser, Phryger und Maioner die Bewohner des Tantalidenreiches zwischen Hermos und Propontis sein; und zwar werden die ältesten

Wohnsitze der ersten drei Völker an den benachbarten Flüssen Lykos, Phrygios und Mysios, der der Maioner am Hermos gesucht. Jünger soll die Aufzählung *B* 816 ff. sein, wo Paphlagonier und Halizonen, die in Wahrheit nicht mitgefochten haben können, hinzugekommen sein sollen, während die Einteilung in See- und Landvölker beibehalten ist. — —

Leeuwen, über dessen später unter dem Titel Commentationes Homericae, Leiden 1911, gesammelte hierhergehörige Abhandlungen D. Mülder o. ⟨*CLVII, 1912, 236*⟩ berichtet hat, will Mnem. XXXIV, 1906, 193 ff. zeigen, daß die Ilias am Anfang, nicht am Ende des troischen Krieges spielt, den sich der Dichter nur als einen einzigen Sommerfeldzug denke, und daß die Stellen, die eine vorhergegangene längere Dauer des Krieges bezeugen (*B* 325; 327; 328 *τοσαῦτ'* bis 329 *τῷ δεκάτῳ δέ*; *Z* 419 f.; *M* 15), nachträglich eingeschoben sind. S. dagegen Mülder ⟨*o. CLVII, 1912, 236 f.*⟩, Cauer, Berl. phil. Wochenschr. XXXII, 1912, 611 ff. und John A. Scott, Class. Philol. VIII, 1913, 445 ff., der hervorhebt, daß der Stil der Ilias und Odyssee im Verlauf der epischen Handlung keine Altersunterschiede anerkenne. — Für Leeuwens Ansicht glaubt dagegen B. O. Foster, Am. Journ. Phil. XXXV, 1914, 294 ff. eine neue Stütze gefunden zu haben, indem er im Anschluß an Leaf, Troy, an Essay in Hom. Geogr., London 1912, die in der Ilias erwähnten, vor dem Beginn der Handlung liegenden Züge der Griechen vor Troia zu einem großen Raubzug zusammenfaßt. In der Mnemos. XXXVIII, 1910, 338 meint Leeuwen, daß Hektors Abschied von Andromache als letzte Begegnung der beiden Gatten gedacht sei, und daß daher entweder *Θ* 58 f. eingeschoben und die Worte *κατὰ πτόλιν H* 478, *Θ* 55 für *κατὰ στρατόν* eingesetzt oder die *ὁμιλία* nachträglich an dieser Stelle hinzugefügt sei. Valeton ebd. XL, 1912, 317 ff. vermutet, daß Homer ein ganzes früheres Gedicht wegen seiner Schönheit übernommen habe.

Namenverzeichnis.


GENERAL LIBRARY - U.C. BERKELEY
B000578127


UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY



